



**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA -
UNIR
NÚCLEO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**SÃO GERALDO SERINGUEIRO – ESPACIALIDADE DA FÉ
POPULAR EM ARIQUEMES - RONDÔNIA**

EDSON CAVALARI



**PORTO VELHO (RO)
2017**

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA -
UNIR
NÚCLEO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**SÃO GERALDO SERINGUEIRO – ESPACIALIDADE DA FÉ
POPULAR EM ARIQUEMES - RONDÔNIA**

EDSON CAVALARI

**Dissertação de Mestrado apresentada
junto ao Programa de Pós-Graduação
em Geografia, Área de Concentração
em Território, Representações e
Políticas de Desenvolvimento – TRPD
para a obtenção do Título de Mestre em
Geografia.**

ORIENTADOR: PROF. DR. JOSUÉ DA COSTA SILVA

**PORTO VELHO (RO)
2017**

**Imagem de Capa: Figura 1: Autoria do Prof. Esp.
Eraldo Pereira do Nascimento
Ilustração da primeira capela
Construída sobre o túmulo de
São Geraldo Seringueiro.**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Fundação Universidade Federal de Rondônia
Gerada automaticamente mediante informações fornecidas pelo(a) autor(a)

C376s Cavalari, Edson.

São Geraldo Seringueiro: espacialidade da fé popular em Ariquemes-
Rondônia / Edson Cavalari. -- Porto Velho, RO, 2017.

177 f. : il.

Orientador(a): Prof. Dr. Josué da Costa Silva

Dissertação (Mestrado em Geografia) - Fundação Universidade Federal de
Rondônia

1. São Geraldo. 2. Ressignificações. 3. Religiosidade. I. Silva, Josué da
Costa. II. Título.

CDU 398(811.1)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte, mediante autorização expressa do autor.



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

GEOGRAFIA




ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Edson Cavallari

A Banca de Defesa de Mestrado presidida pelo orientador **Prof. Dr. Josué da Costa Silva** e constituída pelos examinadores: **Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva** - Examinador Interno/PPGG/UNIR e **Prof. Dr. Marcos Aurélio Marques** - Examinador Externo/ Athenas Grupo Educacional reuniram-se no dia 28 de março de 2017, às 15h00min no Auditório Milton Santos/CEGEA/UNIR/Bloco 1T, para avaliar a dissertação de Mestrado intitulada **"São Geraldo Seringueiro: Espacialidade da Fé Popular em Ariquemes /RO"** do mestrando, **Edson Cavallari** matrícula 201510018. Após a explanação do mestrando e arguição pela Banca Examinadora, a referida DISSERTAÇÃO foi avaliada e de acordo com as normas estabelecidas pelo Regimento do Programa de Pós-Graduação em Geografia foi considerada APROVADA. O candidato terá o prazo de até 90 dias para fazer as correções sugeridas pela banca e entregar as cópias definitivas de sua dissertação, sob pena de invalidação, pelo colegiado, do processo de defesa, conforme preceitua o § 3º do artigo 52 do Regimento Interno do PPGG, uma vez que o curso só finaliza com a entrega da Dissertação revisada.

Porto Velho-RO, 28 de março de 2017.


Prof. Dr. Josué da Costa Silva
Orientador/Presidente


Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva
Examinador Interno/PPGG/UNIR


Prof. Dr. Marcos Aurélio Marques
Examinador Externo/ Athenas Grupo Educacional

DEDICATÓRIA

*Às lágrimas de meu filhinho, Alexandre Rafael Cavalari que por tantas vezes chorou devido a minha ausência do convívio familiar por conta dos estudos do Mestrado.
Perdão, filho...*

MENSAGEM

***“[...] tudo o que pedirdes em meu nome, será concedido”.
(Jesus Cristo)
João 14:13
Obrigado Senhor.
Pago aqui minha promessa.***

AGRADECIMENTOS

Início com agradecimento a Deus por ter concedido a oportunidade de cursar um Programa de Mestrado, sobretudo numa Universidade Federal. Agradeço a Ele por ter me sustentado e livrado a mim e minha família dos perigos durante minhas ausências do convívio familiar por conta dos estudos e das pesquisas em campo e, por ter concedido condições intelectuais para tal empreitada.

Agradeço à minha esposa, Silvana Vieira Gonçalves por ter suportado uma sobrecarga de serviços e de atenção ao nosso pequeno Alexandre enquanto eu me ausentava, mesmo estando em suas presenças. Sei o quanto foi difícil para vocês.

Agradeço ao meu filhinho Alexandre Rafael Cavaleri o qual foi obrigado a entender que seu pai precisa de tempo para dedicar aos estudos. Espero que este Mestrado seja também um estímulo na vida dele. Não consigo esquecer-me das quantas vezes ele foi me buscar na biblioteca de nossa casa, me puxando pela mão para brincar de alguma coisa. Agora, todo o meu tempo é teu.

Agradeço aos meus pais, Edna Martins da Silva Cavaleri e Natanael Cavaleri, que apesar de pouco instruídos pelos estudos, sempre me incentivaram a correr atrás de meus sonhos. Agradeço especialmente a minha mãe que por dias a fio cuidou de meu filho para que pudesse frequentar as aulas presenciais do Mestrado.

Agradeço aos professores que ao longo de minha vida, diretamente participaram deste momento que vivo. Aos meus professores da graduação: Edilberto Velascos; Francisco Tarcísio Lisboa; Aparecido Silvério Labadessa, Washington H. Cavalcante e o grande Pedro Acosta Leyva, um grande incentivador de minhas pesquisas que abordam o tema religiosidade.

No Programa de Mestrado, agradeço à professora Dra. Maria das Graças N. S. Silva, a Gracinha, ao professor Dr. Adnilson de Almeida Silva e em especial o prof. Dr. Josué da Costa Silva, meu orientador, o qual desde o início de vida no Mestrado tem sido de fundamental importância para o sucesso desta dissertação. O Dr. Josué defino-o como um artista que lapida uma pedra bruta e a transforma em algo aprazível.

Agradeço às minhas fontes orais que dispensaram horas de seu tempo a ouvir minhas perguntas com toda a atenção. Não posso deixar de destacar meu agradecimento ao Sr. Alcindinho Mendes Ferreira que me acolheu em sua casa e me colocou em contato com outros antigos moradores do Seringal Bom Jardim. Não

posso deixar de mencionar, em nome todas as mulheres entrevistadas, a Terezinha Leal dos Santos, cuja bela história de vida marcou-me profundamente. Agradeço aos demais entrevistados, cujos relatos não estão presentes, mas que contribuíram para que eu entendesse meu objeto de pesquisa.

Agradeço aos colegas de Mestrado, Suzanna Dourado, a Franciele Sales da Conceição, ao Moisés Santos por terem me acolhido em seu apartamento e, sobretudo, pelo companheirismo e amizade assim também à Regina Mourão, Ana Carla Taborga da Silva, a Merydiana Soares da Costa e a Elenice Duran entre tantos. Fica também a minha gratidão aos professores e amigos: Elizer Dias Quimas, Nixson Machado pela companhia nas arriscadas viagens de moto em busca de informações, agradeço ao Prof. Eraldo Pereira do Nascimento pela elaboração da ilustração da capela de São Geraldo e ao Prof. João Paulo Kochem pelo apoio na parte de informática. Agradeço também aos professores Allan Rodrigues Barbosa e ao Luís Antônio da Silva. Não posso deixar de agradecer também às professoras Rose Schimidt e Jaqueline Bispo de Souza pelo apoio em várias situações. Agradeço também à Selma e à Adriana diretora e vice-diretora respectivamente de minha escola pela compreensão e apoio.

Por fim agradeço o aporte financeiro concedido pela CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, que foi de fundamental importância para a realização deste Programa de Mestrado.

A todas e todos, meus eternos agradecimentos.

Jamais os esquecerei.

RESUMO

O Culto São Geraldo, surgiu no Seringal Bom Jardim no rio Massangana, durante o processo de ocupação para a produção da borracha ainda na segunda metade do século XIX, seguindo o mesmo modelo de outras regiões produtoras da borracha, sendo operada pelos migrantes, sobretudo os de origem nordestina, que para cá migravam trazendo com eles toda a sua cultura, incluindo a sua religiosidade. Estes grupos humanos inseridos na floresta amazônica entraram em contato com um universo geográfico inteiramente diferente daquele de origem. Outro bioma, outro modo de viver, outros mitos e lendas. Com a sua necessidade de explicar e viver nesse meio, este migrante promoveu ressignificações em sua matriz religiosa, criando manifestações religiosas próprias, derivadas do catolicismo. O culto a São Geraldo surge a partir da morte de um seringueiro em estado de abandono em sua colocação. Seu processo de santificação se dá através de uma petição na qual seu amigo pede sua autorização para retirada de folhas da árvore que brotara sobre seu túmulo, recebendo a cura, passa a ser cultuado como santo. Este santo popular passou a fazer parte da cosmovisão desta população, mesmo à revelia dos interesses da Igreja Católica em romanizar este tal fenômeno. Inicialmente o local de seu túmulo era apenas um local de peregrinação, mas a partir da década de 1960 se iniciaram seus festejos, os quais continuam até a atualidade. Nossos objetivos eram estudar o processo de santificação destes santos populares; analisar como as pessoas internalizam esses valores espirituais e identificar qual é o papel desses valores na vida de seus seguidores. Mesmo não sendo um de nossos objetivos, dedicamos parte da investigação a tirar da invisibilidade o papel das mulheres no que tange a este santo. Para conseguirmos analisar este fenômeno religioso foi de fundamental importância a adoção da fenomenologia, que nos possibilitou entender os significados destes fenômenos para os sujeitos por ele envolvidos. Nossa metodologia se pautou na busca de localizar e selecionar as pessoas que iriam contribuir com seus relatos durante a coleta dos dados em campo, as quais se iniciaram em 04 de maio de 2015 e se encerraram em 29 de Setembro de 2016. Aplicando esta metodologia a fenomenologia nos deu o aporte necessário para compreendermos a essência desta manifestação. Nossa fundamentação teórica partiu de autores clássicos como: Claval, Geertz, Duvignaud, Loureiro e Maués, além de valorizar a produção científica de outros autores amazônicos. Com base em todo o nosso referencial teórico, apontamos um novo caminho para a interpretação destas manifestações religiosas, uma vez que os fenômenos pesquisados revelaram características próprias que se notabiliza por se enquadrar no reino das encantarias amazônicas, porém sua finalidade é especificamente religiosa. Assim chegamos a hipótese de que se trata de uma possível religião da floresta sem negar sua matriz católica.

Palavras – Chave: São Geraldo; Ressignificações; Religiosidade.

RESUMEN

El culto San Geraldo, surgió en el Seringal Bom Jardim en el río Massangana, durante el proceso de ocupación para la producción del caucho, incluso en la segunda mitad del siglo XIX, acompañado del mismo modelo en otras regiones productoras del caucho, este momento era operado por los migrantes, en especial de origen Noreste que emigraron aquí trayendo consigo toda su cultura, incluyendo su religión. Estos grupos humanos introducidos en la selva tropical del Amazonas en contacto con un universo completamente diferente de su origen geográfico. Otro bioma, otra manera de vivir, otros mitos y leyendas. Con su necesidad de explicar y vivir en este ambiente, esta reinterpretación migrante promovido en su matriz religiosa, crearon sus propias manifestaciones religiosas, originadas del catolicismo. El culto de St. Gerard surge de la muerte de un recolector de caucho en un estado de abandono en su colocación. Su proceso de santificación se hizo través de una petición de su amigo, donde le pide permiso para retirar las hojas del árbol que brotaron en su tumba y recibir la sanidad, ahora se venera como un santo. Este santo popular se convirtió en parte de la visión del mundo de esta población, incluso en ausencia de los intereses de la Iglesia Católica en romanizar tal fenómeno. Inicialmente, el sitio de su tumba era sólo un lugar de peregrinación, pero a partir de la década de 1960 comenzó sus fiestas, que continúan hasta el presente. Nuestros objetivos fueron estudiar el proceso de la santificación de estos santos populares; analizar cómo las personas interiorizan estos valores espirituales e identificar cuál es el papel de estos valores en la vida de sus seguidores. Aunque no es uno de nuestros objetivos, dedicamos parte de la investigación para tomar la invisibilidad del papel de la mujer en relación a este santo. Para presentar el análisis del fenómeno religioso que fue importante la adopción de la fenomenología, lo que nos permitió comprender los significados de estos fenómenos para los sujetos que participan en él. Nuestra metodología se basa en la búsqueda para localizar y seleccionar las personas que contribuyan sus informes durante la recolección de datos en el campo, que comenzó el 4 de mayo, 2015 y terminó el 29 de septiembre de 2016. La aplicación de esta metodología para la fenomenología nos dio la necesaria contribución a la comprensión de la esencia de esta manifestación. Nuestro fundamento teórico vino de autores clásicos como Claval, Geertz, Duvignaud, Loureiro y Maués, además de valorar el trabajo científico de otros autores de la Amazonia. Sobre la base de todo nuestro marco teórico, señalamos un nuevo camino para la interpretación de estas manifestaciones religiosas, ya que los fenómenos estudiados revelan características que nos muestran porque se encaja en el ámbito de encantarías de la Amazonía, pero su propósito es específicamente religioso. Por lo que la hipótesis de que es posible una religión de la selva surgir sin negar su raíces católica.

Palabras clave: San Geraldo; Resignificaciones; Religiosidad.

LISTA DAS FIGURAS E QUADROS

Figura 1 - Ilustração da primeira capela Construída sobre o túmulo de São Geraldo Seringueiro	1
Figura 2 - A Resistência da Cultura da Floresta	23
Figura 3 - A serviço do Sagrado.....	40
Figura 4 - Antiga sede do Seringal Bom Jardim	41
Figura 5 - Almoço coletivo no dia de São Geraldo	43
Figura 6 - Romeiros participantes dos festejos a São Geraldo	44
Figura 7 – Espaço de peregrinação	50
Figura 8 – Túmulo de São Geraldo Seringueiro	57
Figura 9 – Pagamento de promessas como um dos símbolos de devoção a São Geraldo Seringueiro	73
Figura 10 – A imagem de São Geraldo Majela.....	79
Figura 11 – O sagrado no profano.....	80
Figura 12 – O sagrado profanado	82
Figura 13 – Resistência e desagregação.....	89
Figura 14 – Mapa da comunidade de São Geraldo.....	93
Figura 15 – Imagem de satélite	94
Figura 16 – Área de exploração de cassiterita nas proximidades da capela de São Geraldo.....	97
Figura 17 – A estrada, a moto e o pesquisador em campo	100
Figura 18 – Espaço mágico na comunidade de São Geraldo	111
Figura 19 Ilustração da capela de São Geraldo.....	115
Figura 20 Diferenças na arquitetura da Igreja de São Geraldo	117
Figura 21 – O tradicional – Arquitetura das janelas da Igreja de São Geraldo.....	118
Figura 22 – Carne bovina para a alimentação dos pagadores de promessas visitantes.....	123
Figura 23 – O churrasco para o padre	125
Figura 24 – Outdoor de divulgação da festa.....	126
Figura 25 – Preparativos da festa.....	127
Figura 26 – Barracão cozinha / churrasqueira.....	128
Figura 27 – Resíduos sólidos gerados pela festa.....	129
Figura 28 – Na presença do sagrado.....	132
Figura 29 – Mulheres, pilares da infraestrutura da festa a São Geraldo	133
Figura 30 – Mulheres, trabalho, fé e devoção	134
Figura 31 – O Sagrado ornamentado.....	135
Figura 32 – A fé no viver da comunidade de São Geraldo	137
Figura 33 – Divisão social. Homens e mulheres ocupam lados opostos na igreja ..	138

Figura 34 – Sr. Alcindinho, o “Homem Memória”	140
Figura 35 – Esquema explicativo do imaginário religioso.....	143
Figura 36 - Esquema explicativo do imaginário religioso	145
Figura 37 - Esquema explicativo do imaginário religioso.....	148
Figura 38 – Caminhos do conhecimento.....	149
Figura 39 – Rio Massangana, o rio de São Geraldo	157
Figura 40 – Preparação de farinha a partir da puba.....	158
Figura 41 – Praia no rio Masangana	159
Figura 42 – Tapiri de seringueiro na Comunidade de São Geraldo.....	160
Figura 43 – Alvorecer na LC – 60	161
Figura 44 – Ponte construída por Flodoado Pontes Pinto.....	162
Figura 45 – Interior da Igreja de São Geraldo.....	163
Figura 46 – Entrada da Comunidade de São Geraldo	164
 Quadro 1 - Santas populares estudadas por Rachel Dourado da Silva.....	 85
Quadro 2 - Quadro explicativo contemplando seis santos populares, sendo eles cinco homens e seis mulheres levantados pela nossa pesquisa.....	86
Quadro 3 - Fontes orais utilizadas.....	98

SUMÁRIO

1 UMA ABORDAGEM ACERCA DA CULTURA.....	23
1.1 A ESPACIALIDADE DO SAGRADO NA AMAZÔNIA.....	34
1.2 O CENÁRIO RELIGIOSO CRISTÃO NA AMAZÔNIA	44
1.3 O INÍCIO DA CRISTIANIZAÇÃO DA AMAZÔNIA.....	45
1.4 A ASSISTÊNCIA RELIGIOSA NOS SERINGAIS	48
2 A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES.....	50
2.1 REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS	61
2.2 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO	68
3 PERMANÊNCIAS DA CULTURA CRISTÃ NO DOMÍNIO AMAZÔNICO	73
3.1 PRÁTICAS RELIGIOSAS NÃO-OFICIAIS (CATOLICISMO POPULAR).....	74
4 A ÁREA DE ESTUDO	90
4.1 UM BREVE HISTÓRICO ACERCA DA REGIÃO NA QUAL SURTIU O CULTO A SÃO GERALDO	95
4.2 A SANTIFICAÇÃO POPULAR NO ENTENDER DE RACHEL DOURADO DA SILVA.....	106
4.3 A CONSTRUÇÃO DA CAPELA SOBRE O TÚMULO DE SÃO GERALDO	114
4.3.1 AS FESTAS RELIGIOSAS NAS COMUNIDADES SOB A ÓTICA DE ADRIANO LOPES SARAIVA.....	117
4.4 A FESTA A SÃO GERALDO	120
4.5 A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA FESTA A SÃO GERALDO	130
4.6 A ANÁLISE DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO DOS SERINGUEIROS EM TORNO DE SÃO GERALDO	140
5 UMA RELIGIÃO DA FLORESTA?	149
6 A COMUNIDADE DE SÃO GERALDO ATRAVÉS DAS IMAGENS	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS.....	169

APRESENTAÇÃO

O meu interesse por estudos culturais iniciou-se na minha graduação em História, sobretudo por conta da disciplina de Antropologia Cultural, ministrada magistralmente pelo Prof. Ms. Francisco Tarcísio Lisboa a qual juntou ao fato de termos sido privilegiados com seis módulos da disciplina de Seminário de Pesquisa a qual aguçou e solidificou meu instinto de pesquisador.

Dado o bom aproveitamento das disciplinas na graduação, fui convidado pelo NUPE – Núcleo de Pesquisa e Extensão da FIAR- Faculdades Integradas de Ariquemes a participar do Programa de Iniciação Científica sob a orientação do Prof. Ms. Aparecido Silvério Labadessa o qual nos fez uma proposta que, a primeira vista, nos pareceu titânica: escrever um livro sobre a História de Ariquemes. Esta pesquisa ficou a cargo da acadêmica Nilma Rinaldi e eu. A tarefa era monumental, mas tínhamos a consciência da relevância do projeto, primeiramente para a sociedade, assim como lastro para nossas carreiras acadêmicas. Assim nos lançamos à pesquisa com dedicação voraz.

Foram dias e dias debruçados sobre os livros que, direta ou indiretamente, falavam sobre o nosso tema, assim como foram muitas as saídas a campo para entrevistas com ex-seringueiros e migrantes que participaram (e ainda participam) da construção da cidade de Ariquemes. A pesquisa se espalhou para, além dos redutos de ex-seringueiros, estendeu-se a cidade de Jarú, Machadinho do Oeste, Monte Negro e Campo Novo de Rondônia. Onde sabíamos que havia alguém que pudesse contribuir para a nossa pesquisa, lá estávamos, quase sempre utilizando nossas respectivas motonetas.

Não posso deixar de mencionar, ainda na graduação, a magnífica contribuição do Prof. Dr. Pedro Acosta Leyva o qual observou meu interesse pelo tema religiosidade, sempre me orientou com vista que não fosse visto como um teólogo, mas que se aproximasse da Ciência da Religião, no máximo. Como esquecer-me do quanto aprendi em suas aulas carregadas de “portunhol” o qual devo, em parte, o sucesso no aprendizado da linha espanhola em nível de leitura.

Egresso da faculdade, já como servidor da Secretaria do Estado de Educação de Rondônia – SEDUC tive a oportunidade de aprofundar nos estudos culturais com a construção do meu livro: Lendas, Mito e Mistério do Patrimônio Cultural Imaterial de Ariquemes com as informações coletadas ainda na fase da graduação (os dados

encontrados: lendas, mitos) ocorreu durante as pesquisas para a elaboração do livro da Iniciação Científica os quais, identificado o imenso valor, registrei e documentei o material para que pudesse usar no futuro). No referido livro, pude testar meus conhecimentos em nível histórico-cultural, pois naquele momento não podia fugir à minha formação inicial. O material revelou-se muito relevante para a comunidade ariquemesense, o que inclui o fato de que a Secretaria Municipal de Educação e Desporto de Ariquemes - SEMED adquiriu algumas unidades para serem disponibilizadas nas bibliotecas das escolas municipais, bem como a Faculdades Associadas de Ariquemes - FAAR.

O momento de maior pesar na minha jornada rumo ao Mestrado, talvez tenha sido a impossibilidade financeira de cursar o Programa de Mestrado em Teologia na Escola Superior de Teologia - EST em São Leopoldo – RS em 2012, isto porque foi o primeiro seletivo que participei e tive a honra de ser aprovado entre os primeiros. Contudo, com filho recém-nascido, e a incompatibilidade entre salários e mensalidades do curso, obrigou-me a não executar a matrícula. Conheci então, dois extremos: da satisfação da aprovação à decepção da impossibilidade de cursar o Programa. Mas como de tudo se tira uma grande lição, decidi que era o momento apropriado de tentar um Programa de Mestrado numa Universidade Federal.

Universidade Federal. Às vezes eu ficava me perguntando o que o filho de um casal humilde (mãe costureira e pai pedreiro) se meteria a disputar uma vaga numa instituição de ensino deste porte. É certo que alguns indicativos apontavam para a minha capacidade, entre eles o fato ter sido bolsista parcial do Programa Universidade Para Todos - PROUNI, sem o qual talvez não tivesse feito minha graduação. Entre outros motivos, talvez seja devido a este Programa que sinto uma grande necessidade de contribuir para com a sociedade que pagou parte de meus estudos e, de certa forma, tenho feito por onde retribuir esta confiança seja com minhas pesquisa e publicações de meus dois livros científicos (até agora), seja em sala de aula.

Assim reuni coragem e me lancei na grande aventura de readaptar meu projeto de Mestrado apresentado à EST, ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia - PPGG na Universidade Federal de Rondônia - UNIR em 2013. Num primeiro momento fiquei muito feliz em ter passado pela primeira etapa, mesmo com uma nota razoável. O momento mais importante foi a defesa oral do projeto, na qual os professores da banca avaliadora foram muito atenciosos ao apontar as falhas e

sugestões bibliográficas que concederam. Foram estas sugestões acatadas firmemente que subsidiaram as readequações para que pudesse no ano de 2014 novamente participar do processo seletivo e ser aprovado no mesmo. Abraçado ao meu pequeno filho, literalmente, pulei feito uma criança de alegria pelo resultado. Quando escrevo estes detalhes que, aparentemente são tão irrelevantes para quem lê, sinto lágrimas nos cantos dos olhos. Era a externalização da minha vitória, a qual não ocorrera sem o apoio de muitos.

Logo nos primeiros dias de aula, participei de uma atividade denominada: “Nada mais espiritual que a matéria” no Grupo de Estudos e Pesquisas, Modos de Vidas e Culturas Amazônicas - GEPCULTURA, no qual, de maneira informal expus meu objeto de estudo, o qual seria o tema de minha dissertação. Com a participação de colegas mestrandos, assim como dos professores: Dr. Josué da Costa Silva, Profa. Dra. Maria das Graças N. S. Silva e Dr. Adnilson de A. Silva, foi um momento ímpar onde fervilharam ideias e conceitos que serviram para ampliar a visão sobre o tema a ser investigado.

O GEPCULTURA trata-se de um Grupo de Pesquisa em Geografia da UNIR o qual busca desenvolver estudos no âmbito da Amazônia com o objetivo de realizar análise com vista a compreender as representações socioculturais dos povos da Amazônia. É da alçada deste Grupo de Pesquisa, do qual fazem parte professores e alunos da graduação e pós-graduação identificar os saberes locais, as formações culturais, as representações simbólicas, etnias e as formas produtivas. Assim o referido Grupo de Pesquisa apresenta-se como importante polo de estudos avançados sobre as culturas amazônicas, uma vez que subsidia a geração de conhecimento de suma importância para a inserção desta região no cenário científico nacional.

As disciplinas cursadas, a saber, Epistemologia da Geografia; Geografia e Gênero; Geografia Cultural, Espaço e Representação e Populações Amazônicas e Sustentabilidade foram de fundamental importância para subsidiar o desenvolvimento da pesquisa.

Em Epistemologia da Geografia encontrei todo o aporte para o desenvolvimento dos conceitos gerais utilizados no capítulo inicial. Geografia e Gênero foi de suma importância para entender o papel das mulheres na sociedade e, sobretudo as formas de tirá-las da invisibilidade social. Na disciplina de Geografia Cultural, Espaço e Representação adquiri os conceitos geográficos no âmbito da

cultura humana, as formas pelas quais a cultura deve ser abordada pelo geógrafo em sua pesquisa. A disciplina de Populações Amazônicas e Sustentabilidade nos possibilitou a compreensão dos modos de vida das populações tradicionais da Amazônia, suas formas de ver e se relacionar com o meio ambiente assim como de atribuir a ele uma significação.

Destaca-se o trabalho de campo no Distrito de Nazaré em 2015, durante a disciplina de Geografia Cultural só pode ser traduzido como um momento mágico. Desde a descida do rio, então inédita para mim. A chegada à barranca do rio não foi feita sem imaginar como teria sido aquele lugar em tempos de seringal. Como esquecer os debates durante a apresentação do seminário sob as árvores, enquanto em olhares furtivos podíamos observar os botos? Como não relembrar o quanto perdemos a noção do tempo em Nazaré? Ficou impregnada na memória os nossos loucos ensaios para a apresentação da peça: Encontro das Lendas. Um grande momento de desconcentração.

Impossível esquecer na mesma noite o brilho no olhar do dono do restaurante quando o mesmo descrevia relatos sobre os encantamentos do boto, curupira. Sintetiza como um momento mágico no Mestrado que jamais se apagará de minha memória.

Também não posso deixar de mencionar o profundo senso de humanidade que encontrei tanto entre os professores, quanto aos colegas de Mestrado, sobretudo quando por ocasião da enfermidade que se abateu sobre meu filho, durante a fase das aulas presenciais. Não há palavras para agradecer pela compreensão, pelo companheirismo e pelas sinceras manifestações de preocupação que cada um de uma forma ou de outra solidarizaram, e ainda se solidarizam. Fica aqui meus eternos agradecimentos a todos vocês. Não poderia ter participado de um grupo melhor que o de vocês. Professores e amigos do Mestrado: Foi um privilégio estudar e estar com cada um de vocês. Desejo que o tempo seja companheiro e que as boas lembranças se perpetuem em nossos corações.

INTRODUÇÃO

O local onde surgiu o santo popular, São Geraldo, Seringal Bom Jardim no rio Massangana, tem seu processo de ocupação para a extração do látex e produção da borracha (*Hevea Brasiliensis*), na segunda metade do século XIX, sendo que não há bibliografia que trate com precisão destes dados. Os registros que encontramos sobre as adjacências deste seringal são da Comissão Rondon a qual fez levantamento e explorações dos rios da região no início do século XX, de forma que este fenômeno religioso tem seus dados extraídos pela história oral.

O processo gênese deste fenômeno religioso, assim como os demais que surgem no Estado do Acre, estão imbricados no modelo social vigente nos seringais da Amazônia brasileira. A exploração das zonas gomíferas ocorreu com a atração para a região de grandes levadas de migrantes nordestinos ora tangidos pela seca ou por intervenção governamental. Esta população de migrantes, sobretudo de nordestinos, foi inserida num ambiente desconhecido, com outros modos de vida, outros valores espirituais. A necessidade de entender este novo mundo foi um dos combustíveis para o surgimento de uma cultura própria, em especial uma religião derivada de sua matriz cultural católica. Surge então o amazônida, um grupo humano eminentemente simbólico, o qual o rio, a floresta, suas lendas, mitos e religião formam sua cosmovisão.

Para entendermos estes fenômenos religiosos em toda a sua essência partimos do objetivo de analisar o processo de construção e reforço do imaginário religioso no que tange o culto a São Geraldo, bem como compreender todo o seu processo de construção, o contexto histórico, social, político e geográfico nos quais eles ocorreram, uma vez que nenhum fenômeno pode ser estudado sem levar em conta estes quesitos descritos.

A fim de compreendermos a essência destes fenômenos religiosos surgidos na floresta, utilizamos o método fenomenológico na perspectiva de Claval (2014b); Husserl (1989) e Relph (1979) os quais descrevem a fenomenologia como um método de pesquisa que objetiva a descrição dos fenômenos em si, fora de qualquer ideia de construção de conceitos-modelos válidos e aplicáveis a outros fenômenos análogos. Assim a fenomenologia como método, permitiu responder as perguntas que estão na gênese desta pesquisa, de forma que nos possibilitou buscar as significâncias destes fenômenos para os sujeitos por ele envolvidos, num dado lugar

e contexto, já que o imaginário religioso destas populações típicas dos seringais é muito forte.

Para alcançarmos tal objetivo foi necessário lançarmos à pesquisa em busca de localizar e selecionar as pessoas que iriam contribuir com seus relatos durante a coleta dos dados em campo, as quais se iniciaram em 04 de maio de 2015 e se encerraram em 29 de Setembro de 2016, sendo que dentre estas fontes orais, destacou-se o Sr. Alcindinho Mendes Ferreira o qual desde 1959 reside no seringal Bom Jardim. Nesta fase, antes que ocorresse o festejo de São Geraldo, foi importante estar com a Comunidade em visitas prévias, para ganhar a confiança e preparar o ambiente para as pesquisas de campo, no período já especificado, com enfoque maior entre os dias 15 a 18 de Outubro de 2015 datas dos festejos.

No decorrer dos festejos em homenagem a São Geraldo busquei envolver-me da melhor forma possível, mas com o propósito de não intervir de forma alguma com vista a não contaminar os resultados da pesquisa. Este foi um ponto importante porque, se por um lado conseguimos manter um distanciamento necessário para a observação, por outro fomos integrados à comunidade, a qual se referia a nós como “o professor”. Os dias 15 a 18 foram férteis, pois nos colocaram em contato com os romeiros, com os pagadores de promessas a São Geraldo e também com aqueles que foram à Comunidade somente por conta da festa. Aproveitamos a situação para entrevistar pessoas de outros municípios que lá estavam. Tivemos o cuidado de entrevistar homens e mulheres e usar os fragmentos destas entrevistas com vista a estabelecer uma equidade entre estes. Assim destacamos como se dá participação das mulheres neste festejo ao longo das décadas.

No escopo da dissertação, fizemos uma análise minuciosa do conceito de cultura, a partir dos grandes pensadores, tais como Geertz (2014), Bauman (2012), Claval (2014a) e Loureiro (1995, p. 55) que conceitua cultura amazônica que se refere a uma Amazônia rural quase que intocada pelo hibridismo cultural característico da atualidade¹. É este o conceito de Amazônia que utilizaremos.

A importância de abordar o conceito de cultura do ponto de vista da Amazônia visou entender o papel desta religião popular na formação da cosmovisão de seus

¹ Loureiro se refere a uma Amazônia característica das comunidades semi-isoladas, das populações ribeirinhas, as quais embora não estejam imunes à influência de cultura massificadora, ainda resistem em seus modos tradicionais de vida. Loureiro (1995, p. 55) nos diz que; “A cultura do mundo rural de predominância ribeirinha, constitui-se na expressão aceita como a mais representativa da cultura Amazônia”.

devotos e estabelecer como ela se relaciona com a Geografia, como forma espaços diferenciados sejam eles sagrados ou profanos. O conceito de espaço nos foi possibilitado por Kant (1990, p. 26) o qual determina que o espaço é a condição para que ocorra diferentes manifestações.

Analizamos também a formação das espacialidades sob a tutela do sagrado nestes espaços sagrados na floresta e relacioná-los com bibliografias que tratem de festejos de santos oficiais e contextualizar com nosso objeto de pesquisa. Para dar subsídios teóricos à nossa pesquisa, abordamos de forma sistemática o cenário religioso cristão na Amazônia através da presença da Igreja Católica em missões, de cuja matriz cultural derivou santos e santas populares da floresta.

No que diz respeito a estes santos e santas populares tivemos como objetivo específicos, estudar o processo de santificação destes santos e santas populares, analisar como as pessoas internalizam esses valores espirituais e qual é o papel desses valores espirituais na vida de seus seguidores. Acreditamos ter alcançado nossos objetivos e ainda dado um passo além ao apontar um novo caminho interpretativo para estes fenômenos vendo neles uma possível religião da floresta, derivada do catolicismo no qual estes devotos legitimam seus valores espirituais.

A dissertação está dividida em cinco capítulos. No primeiro capítulo abordamos acerca da cultura, assim como dissertamos sobre a religiosidade popular na Amazônia com os objetivos já explicados acima. O segundo capítulo é dedicado ao quadro teórico e ao método utilizado na pesquisa, bem como os instrumentos utilizados. O terceiro capítulo apresenta o nosso banco de dados que subsidiaram os nossos resultados. O capítulo quatro comporta os resultados de nossas pesquisas, as análises que construímos, a partir de todos os dados colhidos e com a bibliografia existente sobre casos análogos. O capítulo cinco faz um registro fotográfico da região na qual surgiu o culto a São Geraldo Seringueiro.

Todos os dados colhidos, todas as nossas análises e vieses interpretativos foram enriquecidos com quadros e esquemas explicativos por nós formulados. Também utilizamos duas ilustrações e muitas fotos ao longo do texto que somados nos possibilitaram atingir os objetivos, uma vez que alcançamos como resultado da análise uma série de características destas manifestações religiosas que se evidenciaram por: não visar a salvação da alma; apresentar um sistema punitivo quase de imediato àqueles que transgridam seus códigos; possibilitar um divisor de mundos, ou seja, um antes e um depois de se tornarem devotos; opor-se à Igreja

Católica em alguns momentos e se enquadrar no reino das encantarias amazônicas, porém sua finalidade é especificamente religiosa.

1 UMA ABORDAGEM ACERCA DA CULTURA



Figura 02. CAVALARI, E. A Resistência da Cultura da Floresta. Local: Comunidade de São Geraldo. Data: 05 de Jun. 2016.

Tapiri em meio ao que restou da floresta do antigo Seringal Bom Jardim. Este era o modelo típico das moradias dos seringueiros. A existência deste tapiri demonstra como estas comunidades ainda conseguem preservar parte de seus valores culturais na modernidade.

1 UMA ABORDAGEM ACERCA DA CULTURA

Neste capítulo faremos uma abordagem acerca do conceito de cultura a partir de autores clássicos como Bauman (2012), Geertz (2014), Claval (20014a) e contextualizaremos com a cultura amazônica através do entendimento de Loureiro (1995). Quando necessário for, recorreremos a outros autores para solidificar nossa compreensão. O objetivo é elucidar esse conceito para que possamos entendê-lo e o utilizarmos no desenvolvimento de nosso pensamento a respeito de nosso objeto de estudo, no caso São Geraldo.

De acordo com Bauman (2012, p. 65) a cultura não pode ser observada de forma objetiva e tampouco ser compreendida de forma monolítica. A razão disto porque quando estamos falando de cultura, esta se caracteriza pela pluralidade. Assim, estamos tratando das subjetividades criadas pelos diferentes grupos humanos, já que a cultura é própria dos seres humanos. São estes os únicos seres vivos que desenvolvem consciência de sua cultura, e agem dentro de seus princípios norteadores.

Um bom exemplo disto é a cultura da Amazônia a qual tem forte influência do imaginário. Segundo Loureiro (1995, p. 64) “O imaginário assumiu desde sempre o papel de dominante no sistema de produção cultural amazônico”. Na Amazônia as subjetividades do imaginário estão presentes na sua cultura que se evidencia pelas construções simbólicas que permeiam seu imaginário e guia o ser humano amazônico no seu viver.

De volta ao desenvolvimento do conceito de cultura, a concepção então existente no século XVIII, segundo Bauman (2012, p. 12) foi desenvolvida para distinguir as realizações humanas (cultura) dos chamados fatos duros. Desta forma, enquadrava no conceito de cultura tudo aquilo que eram produzidos pelas realizações humanas e fatos duros era aquilo que fugia ao controle dos seres humanos na natureza e que estes teriam que obedecer.

Observa-se que estas delimitações presentes neste conceito de cultura, não abordam as construções mentais, as representações simbólicas, que fazem justamente esta ligação entre o mundo real e a natureza que teriam que obedecer uma vez que a cultura para Duvignaud (1983, p. 37) “[...] expressa uma resposta à agressão natural, uma tentativa impotente e, por conseguinte, simbólica, de conquistar o espaço, organizando-o em torno dos homens”. Nesta premissa é

possível compreender que os mitos, as lendas, ou seja, todo este imaginário, tem a função de equilibrar as forças entre a natureza que se agiganta diante dos grupos humanos amazônicos e sua necessidade de entendê-la através de representações simbólicas e assim mantém a simbiose entre o real e o irreal.

Quando chegamos a esta consideração, não tratamos de um determinismo geográfico e tampouco de antideterminismo. Não se avente de nem de um nem de outro. Observa-se que ao contrário de certas partes do mundo nas quais o antideterminismo subordinou a natureza aos interesses humanos, conforme aponta Andreotti (2013, p. 74) o mesmo não se pode dizer em relação à Amazônia. Na Amazônia evidencia-se uma simbiose, uma parceria entre os grupos humanos tradicionais e o meio ambiente.

Influenciada pelos ideais do Renascimento Cultural, segundo Bauman (2012, p. 13) surge uma nova visão de mundo, que o concebia como criação humana, e se caracterizava por um aprofundamento do antropocentrismo que havia iniciado com o Renascimento Cultural e Científico o qual rompe a ideia de mundo feito à semelhança de Deus. Assim, o conceito de cultura foi desenvolvido para distinguir e evidenciar as coisas que sofriam as influências humanas.

Na pós-modernidade segundo Bauman (2012, p.16), a ideia de cultura foi desenvolvida para colocar em evidência uma área crescente da condição humana destinada a ser subdeterminada. Assim podemos compreender porque Bauman (2012, 29) afirma que a cultura é tanto agente da ordem quanto da desordem. Ao avaliarmos esta afirmação podemos situá-la no contexto do etnocentrismo cultural que funciona tanto como elemento de coesão social ou de repulsa que pode levar ao extremismo em situações de choque cultural.

Outra ideia defendida por Bauman (2012, p. 28) é que a cultura se auto perpetua. Quanto aos instrumentos desta autoperpetuação, este autor observa que ela ocorre devido ao fato de existir um impulso de modificar, adaptar às novas realidades e substituir por um novo padrão, continua sempre presente na cultura com o passar do tempo. No entanto, na Amazônia Loureiro (1995, p. 55) explica que “[...] a cultura mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história. A cultura está mergulhada num ambiente no qual predomina a transmissão oralizada”.

Podemos considerar, então que o impulso do qual fala Bauman (2012, p. 28) é a força vital que possibilita a sobrevivência da cultura com suas continuidades e

descontinuidades umas imbricadas na outra, que forma um hibridismo em cuja dinâmica estão presentes a tradição e a contemporaneidade num mesmo todo coeso.

O que se evidencia em relação a esta transmissão da cultura na Amazônia é que ela está pautada nos seus valores próprios e é, sobretudo, é oralizada em especial nas comunidades ribeirinhas ainda pouca influenciada pela chamada cultura de massa dado o estado de relativo isolamento e a tardia entrada dos meios de comunicação midiáticos. Isso faz com que as modificações ocorram mais lentamente, somente ocorrerá mudanças significativas neste quadro, para Loureiro (1995, p. 70), após o início da colonização na segunda metade do século XX.

Bauman (2012, p. 90, 103 e 130) apresenta três conceitos de cultura, sendo eles: A cultura hierárquica a qual é determinante para segregar pessoas e grupos ao se afirmar que cultura é algo que se tem ou não e que o nível cultural é o elemento primordial para a diferenciação entre um ser humano e outro. Claval (2014a, p.111 e 113) também faz esta observação, uma vez que há uma diferenciação entre os indivíduos de acordo com o nível cultural absorvido por estes.

A cultura como diferencial remete à ideia de diversidades culturais entre povos e países e serve como estímulo à estrutura de segregação e dominação, uma vez que é utilizada para diferenciar entre povos desenvolvidos e subdesenvolvidos. Nesse sentido é importante ressaltar que a utilização da cultura como argumento de separação é eivada de etnocentrismo, já que geralmente são os países ditos desenvolvidos que taxam os demais de subdesenvolvidos.

O terceiro conceito é o genérico. Segundo Bauman (2012, p. 130) este envolve todas as atividades humanas e seus atributos que tem o poder de separá-las dos demais animais, uma vez que os primeiros são seres culturais, ou seja, que produz cultura tem consciência da mesma e age segundo os padrões determinantes de sua cultura.

Para Bauman (2012, p. 29) a cultura não pode ser vista como um sistema, já que se assim fosse daria a ideia de uma ligação, uma interdependência de itens interconectados. Ainda nesta premissa, a cultura como sistema o estado de cada um destes componentes da cultura somente funcionaria em decorrência do outro e que a ausência de um destes componentes, ou a transgressão das regras estabelecidas dentro do sistema colocaria em risco o equilíbrio do todo.

Claval (2002, p. 20) concorda que a cultura é um elemento de equilíbrio de

um grupo, pois “O objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas”. O dar sentido à vida está relacionado como visto, a um ambiente específico e remete à ideia de lugar defendida por Tuan (2012, p. 161), para quem o lugar é um reduto de bons significados.

Assim, quanto à organização da cultura, Bauman (2012, p. 43) defende a ideia de matriz cultural, o que permitiria as trocas possíveis entre diferentes grupos humanos e suas respectivas culturas. A matriz está em constante transformação, de forma que não pode ser vista como um modelo definitivo e se caracteriza por estar em constante mudança. É esta plasticidade que podemos observar na Amazônia, contudo ela ocorre de forma mais lenta dada à dispersão da sociedade na maior parte do território, muito embora isto não se aplica com a mesma intensidade no meio urbano, nem nos locais de colonização mais intensa. Evidencia-se a presença deste conceito ao analisarmos as representações simbólicas de São Geraldo, nosso objeto de estudo.

Ao analisarmos as ideias de Geertz (2014, p. 4) a respeito da cultura este a define a como uma teia de significados. A cultura para Geertz (2014, p. 10) é composta de:

[...] sistemas entrelaçados de signos interpenetráveis (o que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inelegível isto é, descrito com densidade.

Conforme acima pontuado por Geertz a cultura é uma construção permeada de simbolismo que estão imbricados um no outro. Assim sendo, podemos considerar que dentro de uma matriz cultural um símbolo só tem existência no contexto de um segundo, que por sua vez liga-se a outro.

Com relação a esta premissa Geertz (2014, p. 9) explica que “[...] a cultura consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas [...]”. Assim, com base nestes pressupostos, podemos considerar que a cultura enquanto um conjunto de valores que representa o universo simbólico do grupo humano que está sendo analisado.

Na Amazônia Loureiro (1995, p. 70) percebe esta função entrelaçante da

cultura quando afirma que o imaginário simbólico criado na região é o que caracteriza a identidade local e fortalece os laços da comunidade cultural dos povos amazônidas. Nesta mesma ótica, Claval (2014a, p. 165) diz que as identidades coletivas são estruturadas pelos símbolos, estes reúnem e faz esquecer as diferenças entre os membros de um grupo. Este aspecto é observado, sobretudo, nos festejos amazônicos que permeia o universo simbólico dos amazônidas.

Quanto à compreensão deste universo simbólico amazônico ele pode se tornar acessível a nós, de acordo com Geertz (2014, p. 17), através da “[...] abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem nossos sujeitos, de forma podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles”.

Este diálogo proposto por Geertz somente será possível se entendermos os signos da cultura com a qual estabelecemos contato. Não que isso seja uma tarefa fácil, isto demanda tempo. Mas ainda segundo este autor um dos caminhos para estabelecer este diálogo é entender que o pesquisador não está apenas a estudar o campo, e sim estudando no campo. Isto quer dizer que se não houver uma simbiose, ou pelo mesmo que o pesquisador não se despida de seus conceitos e preconceitos, provavelmente seus resultados serão pífios, por não se abrir para este mundo.

Se a cultura de um grupo humano é um emaranhado de simbolismo construído socialmente, este assume ostensivamente ou subjetivamente a função de manter a coesão do grupo, através do reforço de sua identidade, conforme proposto por Loureiro (1995, p. 70). Para Geertz (2014) este é o conceito de cultura: um emaranhado de simbolismos interpenetráveis.

Ao conceituar cultura como um emaranhado de simbolismos socialmente construídos devemos observar que Geertz (2014) deixa o conceito em aberto para ser aplicado em diferentes situações. Este autor entende que tratando assim este conceito este possibilita, através de seu dinamismo e plasticidade, favorecer o seu fortalecimento e não o seu enfraquecimento. É importante ter isto em mente para que se evite as taxações do que é e do não é cultura, uma vez que a cultura engloba o meio que o grupo vive; seu sistema de aprendizagem e transmissão do conhecimento; seus valores espirituais, morais e sociais que envolve todo seu universo simbólico e seus discursos ante o seu mundo e o mundo social externo. Como afirma Duvignaud (1983, p. 36):

Se queremos compreender o que significa as formas que a experiência humana assume na história, devemos admitir que as relações dos homens com o espaço constituem o suporte da maioria das nossas atividades, sejam elas técnicas, simbólicas, míticas e até filosóficas.

Como visto a cultura possibilita um diálogo constante entre o eu, o nós, o ambiente e o social, pautada no espaço pertencente ao grupo. É neste espaço que o grupo irá significar as relações entre si e com o meio, como avalia Duvignaud (1983, p. 36), no qual as formas assumidas neste ambiente, são resultantes de seu processo histórico ao longo de gerações, serve de pedestal às culturas que se cristalizam nas suas diferentes manifestações.

Esta é uma das características da cultura que fica evidente na Amazônia, segundo Loureiro (1995, p. 77), ao analisar os mitos amazônicos que solidificam e explicam o viver e exalta os sentidos atribuídos pelos amazônidas na sua relação com a realidade.

Conforme explica Bauman (2012, p. 65) a cultura tem a função de garantir a identidade de um grupo e, também, sob situação de ameaça da matriz ou do sistema social, manter sua coesão.

Este sistema de proteção de uma cultura trata-se de um fenômeno natural, sobretudo quando estas são profundamente cimentadas, o que não impede, com o passar do tempo algumas transformações, sobretudo em situações de contato mais frequentes com outras matrizes culturais.

Ao versar sobre esta questão Claval (2014a, 113) elucida que a situação de interação cultural pode levar a formação do indivíduo intermediário, privilegiado por dominar códigos múltiplos. Isto o faz desfrutar de uma posição vantajosa que lhe confere influência e poder.

Estas interações culturais permitem descobrir outros códigos e pode levar uma sociedade ao fechamento em sua própria matriz, por enxergarem em tais interações uma situação de perigo. Isto ocorre porque, segundo Claval (2014a, p. 110), nas sociedades culturais estáticas e fechadas, os grupos humanos se recusam a acreditar que mudam, acreditam que a sociedade é um conjunto estático que se reproduz indefinidamente. Esta prática poderíamos chamar de instinto de auto preservação.

A característica de autopreservação de uma cultura tem início com o próprio processo de interiorização. Claval (2014a, p. 98; 100; 102) explica que esta se

apresenta de forma diferente em cada etapa da vida humana. Na infância a incorporação da cultura inicia-se com a imitação e a impregnação; parte da infância e na adolescência a escola assume o papel de ampliar os horizontes. Pode revelar uma dissonância entre a educação informal e a formal. Na vida adulta a cultura orienta-se mais pelo signo da continuidade do que das crises e das transformações rápidas. Na velhice cresce o espaço destinado à religião, à reflexão metafísica e à meditação.

São estes processos de absorção cultural que irá levar à formação do indivíduo. Claval (2014a, p. 106) explica que o indivíduo é construído pela interiorização dos códigos da sociedade no qual a pessoa é socializada. Será o nível de conhecimentos adquiridos sobre o universo mental e simbólico do grupo que ocorrerá a transição de pessoa a indivíduo. Quanto mais ele absorver estes aspectos culturais de seu povo, maior será a sua integração à sua sociedade e melhor se dará a sua partição nesta.

A especificação da cultura sob a ótica da Geografia Claval (2014a, p. 20) afirma que esta é um instrumento de mediação entre o homem e a natureza, pois tem esta capacidade de estabelecer um diálogo entre estas duas partes. Evidência disto são as marcas culturais que os diferentes grupos humanos em sua ação imprimem à natureza, e a adapta às suas necessidades.

Segundo Claval (2014a, p. 42 e 43) historicamente a cultura como objeto de estudo na Geografia começa a se consolidar com as pesquisas sobre gênero de vida, uma vez que além da parte material também se inicia uma abordagem aos valores e às identidades para com o lugar.

Na busca de compreender o processo gênese da cultura Claval (2014a, p. 71) esclarece que esta tem suas raízes num passado longínquo e não se apresenta como um conjunto fechado e imutável de técnicas e comportamentos. Ainda de acordo com Claval (2014a, p. 29) um aspecto importante da cultura é o seu processo de transmissão, que pode ser dar de forma oralizada ou escrita, esta se inicia com os bebês através do processo de socialização e se aprofunda nas demais etapas da vida, obviamente cada sexo recebe os padrões culturais pelos quais devem se nortear.

Sobre a importância da comunicação como instrumento de transmissão cultural Claval (2014a, p. 71) observa que a escrita tem fundamental importância já que a mesma permite vencer o tempo e o espaço na manutenção dos aspectos

culturais de um grupo, porém revela-se como fator de desigualdade social. Isto se explica porque quem domina a escrita e a leitura e, por vezes, afirmam deter a capacidade de interpretação desta cultura, acabam por exercer domínio sobre grupos humanos numerosos ou não.

Para Claval (2014a, p. 160) a Geografia aborda os aspectos culturais mostra como os sistemas de valores se introduzem pelas especificidades locais. Estes sistemas de valores têm sua gênese nos mitos fundadores, cujos relatos têm grande alcance. Assim, a ação humana norteadada pela cultura pressupõe a memorização de modos de conduta, atitudes, práticas e conhecimentos. Quebra esse modelo as sociedades orais que em contato com a escrita passa a se apoiar em documentos.

A cultura baseada em código e regras torna-se transmissível e estruturada para ser aplicada em situações novas, dentre estes códigos a língua é um código que permite transmitir outros, conforme explica Cassirer (2012, p. 186 -187).

No que tange à construção da cultura amazônica Loureiro (1995, p. 26, 27 e 30) observa que esta foi marcada por dois elementos fundamentais: o isolamento e a identidade. Ainda de acordo com Loureiro (1995, p. 68):

Depara-se, assim, na Amazônia, com uma cultura de fisionomia própria, que é marcada por peculiaridades estetizantes significativas, com predomínio de componentes indígenas, mesclados a caracteres negros e europeus e cujo ator social e agente principal dessa é o caboclo, tipo étnico resultante da miscigenação do índio com o branco, europeu ou não e cuja força cultural tem origem na forma de articulação com a natureza.

O isolamento ou pelo menos os contatos de forma mais espaçada entre os diferentes grupos humanos que compunha a demografia da Amazônia, gradativamente, se tornou o fator de cristalização de uma matriz cultural híbrida cujos componentes foram apropriadas do indígena, do negro, do migrante e do europeu que por uma razão ou outra fincaram suas raízes na Amazônia.

De acordo com Loureiro (1995, p. 55), a cultura amazônica “[...] reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural”. A relação entre homem e natureza da qual fala Loureiro (1995, p. 13) está presente no imaginário local e que para que possa ser percebida em toda a sua intensidade:

É preciso errar pelos rios, tatear no escuro das noites da floresta, procurar os vestígios e os sinais perdidos pelas várzeas, vagar pelas ruas das cidades ribeirinhas, enfim, procurar na vertigem de um momento que se evapora em banalidades, a rara experiência do numinoso.

Como visto, para perceber a cultura amazônica, é preciso um estado de espírito que possibilite adentrar nas fronteiras do real e do real imaginado. Somente ao adquirir esta qualidade poderemos entender que, segundo Loureiro (1995, p. 55) as relações com a natureza foi o elemento formador de uma cultura fecundada no terreno fértil imaginário dos amazônidas, os quais até meados do século XX viviam isolados e dispersos nos beiradões dos rios e à sombra das florestas. Serão estes dois elementos, o rio e a floresta, fonte de inspiração para seus valores espirituais e representações simbólicas.

O imaginário do caboclo na cultura amazônica possibilita que ele viva num estado de encantamento pleno e contínuo ante a imensidão da floresta e os caprichos dos rios. Desta forma os amazônidas para Loureiro (1995, p. 57):

Libertos do espaço pelas asas do imaginário, através do qual explicitam e submetem, à sua medida, a noção de espaço, os homens estabelecem, em plenitude sua relação com o tempo. Sob a liberdade que o devaneio permite, o espaço é quase como absorvido pelo tempo, assumindo uma leveza que compensa as duras fainas e jornadas na floresta ou nos rios.

Neste prisma na cultura amazônica o imaginário quase dissipa as fronteiras entre espaço e tempo, entre o real e o imaginado. Muitas vezes o imaginado transforma-se no real. Estas delimitações confundem-se como em um momento de nebulosidade que encobre a paisagem, no qual se sabe que existem estas fronteiras ainda que no ambiente amazônico estas não façam muito sentido, pois o espaço é o espaço da ação e o tempo é biológico e o imaginado é o real imaginado.

No que diz respeito a função desse mundo imaginado pelas populações amazônicas imersas na imensidão nos espaços amazônicos, Loureiro (1995, p. 61) assevera que:

Percebe-se nas relações estetizantes com o real da Amazônia, que há um maravilhamento do homem, o que é próprio de quem está diante de algo que é imenso e diante do qual a pequenez do homem se evidencia. Pequenez que é superada pelo homem natural através de um imaginário que a transforma e permite uma articulação com a natureza, dentro de uma relação onde estão presentes as categorias perto-longe, convivência-estranhamento.

Aqui encontramos a função deste imaginário amazônico. Como visto, numa

situação de desvantagem diante da imensidão da floresta e do ritmo imposto pelos rios, os amazônidas vivem entremeio ao universo mítico das florestas e o universo mítico das águas conforme explica Josué da Costa Silva (2007, p. 234 e 236). Isto porque é deste universo mítico que ele retira seus códigos de conduta ante a natureza e o grupo social no qual ele está inserido e, sobretudo, segundo o mesmo autor, é deste imaginário real que ele retira a solução para seus problemas mais imediatos.

A cultura amazônica é o resultado destas necessidades de superação dos desafios e união íntima entre os grupos humanos e o meio. A floresta e os rios se tornam os úteros gestadores das representações simbólicas às quais veem a se configurar nas formas mais expressivas da cultura amazônica, resultado como diz Loureiro (1995, p. 91) da vivência em sociedade e das necessidades de criação de universo simbólico próprio que equilibra e explica o viver amazônico, já que para este autor “O imaginário assumiu desde sempre o papel de dominante no sistema de produção cultural amazônico” (LOUREIRO, 1995, p. 64).

Assim o imaginário é um significado construído por uma população em um dado contexto de seu mundo próprio a partir da qual derivam suas ações e comportamentos diante do mundo. Importante ressaltar que este imaginário, como a cultura, não é estático. Este imaginário sempre se adéqua às mais variadas necessidades dos grupos.

Para encerrar nossas abordagens acerca da cultura amazônica sob o entender de Loureiro (1995, p. 70) este observa que:

A cultura amazônica é, portanto, uma produção humana que vem incorporando na sua subjetividade, no inconsciente coletivo e dentro das peculiaridades próprias da região, motivações simbólicas que resultam em criações que estreitam, humanizam ou dilaceram as relações dos homens entre si e com a natureza. Uma natureza plurivalente para o homem, da qual ele retira não apenas sua subsistência material, mas também a espiritual. Mesmo sob imposição exógena, resultante da miscigenação racial e de integração cultural, a experiência de vida dos habitantes foi gerando, por sincretismo de elementos indígenas e europeus, uma cultura em que o devaneio do imaginário da sociedade ganhou especial importância.

Assim a cultura amazônica é o resultado não apenas do sincretismo, mas, sobretudo, de uma forma de ver e estar no mundo. Um mundo imerso nas brumas do imaginário que torna possível as trocas entre o real e o real imaginado, sem que disto resulte em mundos diferentes. Para os amazônidas, aquele ser típico das

comunidades semi-isoladas, o chamado beiradeiro, o mundo imaginário não se dissocia do mundo físico, há entre ambos uma simbiose perfeita, uma retroalimentação constante e contínua que para situar-nos nele devemos como afirma Loureiro (1995, p. 14);

Flanar pela cultura amazônica, deter-se aqui e ali, recorrer ao passado, reenviar-se ao presente, distrair-se minuciosamente num lugar, apressar-se atentamente em noutro, em suma, caminhar sem a obrigação imediata de um fim. Uma flanarier de viagem labiríntica em um mundo onde os deuses ainda não estão ausentes, onde as pessoas são capazes de prodígios diante da natureza e da vida, onde não se deu o desterro do numinoso.

Ao analisar este universo simbólico típico da cultura amazônica evidencia que as crenças em suas lendas e mitos são os elementos chave para a compreensão deste mundo em particular, devemos também buscar compreender este “mundo onde os deuses ainda não estão ausentes” (LOUREIRO, 1995, p. 14) em toda a sua dimensão que revela e, sobretudo, como o sagrado, entendido aqui como todo seu imaginário simbólico – espiritual, nos possibilita entender como os aspectos religiosos influenciam ou determinam as espacialidades do sagrado na Amazônia.

1.1 A ESPACIALIDADE DO SAGRADO NA AMAZÔNIA

Neste capítulo abordaremos a espacialidade do sagrado no ambiente Amazônico brasileiro. Para desenvolvermos nosso entendimento sobre a espacialidade, nos apoiaremos em Sylvio Fausto Gil Filho (2008) e em Aurenice de Melo Corrêa (2008).

Por espacialidade entende-se que estas nascem das relações estabelecidas em determinados ambientes, de modo que os ambientes distintos apresentam diferentes tipos de espacialidade a eles vinculados, de forma que, em síntese, a espacialidade é a configuração das relações estabelecidas entre os grupos humanos no espaço em que vivem. Assim percebemos que há espaços dentro do espaço. Há o espaço mítico, o espaço geométrico e o espaço das representações.

Estes espaços socialmente produzidos apresentam uma característica de pluralidade, uma vez que, se configuram no espaço físico no que diz respeito às teias de relações estabelecidas dentro de um paradigma em que acontecem as relações entre os diferentes indivíduos e os grupos humanos.

Gil Filho (2008, p. 105) explica que a espacialidade surge a partir da:

[...] prática mental e social do homem imprime transformações na natureza que, por meio do entrelaçamento das relações sociais, configura uma particular representação do espaço. Por outro lado, a ação simbólica aponta para um espaço de representação. Cabe asseverar que espaço e tempo não são inseparáveis, mas um implica no outro.

No que tange ao sagrado como um dos elementos formadores da espacialidade, este segundo Corrêa (2008, p. 163) é:

[...] um dos atributos da espacialidade, se traduz através de práticas culturais eivadas de sentido religioso, de crenças, mitos e divindades. Práticas culturais e, portanto, sociais que marcam a existência dos homens e sua organização em sociedades em sua expressão espacial.

Observa-se que a religião é um elemento importante na formação de espacialidade. No que tange à Amazônia brasileira, particularmente Rondônia, no contexto temporal antes da colonização agrícola implementado a partir da década de 1970, a religiosidade era um dos fios do tecido social, o qual ao lado das lendas e das encantarias possibilitava o equilíbrio e fundamentavam a cosmovisão dos grupos humanos na Amazônia.

Berger (1985, p. 19) explica que o ato de “[...] pôr-se em equilíbrio”, quer do homem consigo mesmo, quer do homem com o mundo. Em outras palavras, resumidamente, “[...] ele se produz a si mesmo num mundo”. Neste sentido entendemos que a espacialidade do sagrado é uma via de mão dupla na qual os grupos humanos moldam e são moldados pela sociedade que ele mesmo criou e na qual está inserido em toda sua dimensão temporal, espacial, histórica e simbólica.

De acordo com Gil Filho (2008, p. 34 e 71), a Geografia das Religiões permite analisar a espacialidade do sagrado o que possibilita o entendimento de suas dinâmicas envolvendo a religião e sua influência na organização espacial. Este arranjo do espaço do qual nos fala Gil Filho (2008), quando nos debruçamos a estudar as espacialidades do sagrado na Amazônia, a tarefa se agiganta e se desdobra ante nossa percepção.

Conforme explica Loureiro (1995, p. 16) quando se estuda a cultura amazônica:

[...] leva-se em conta uma cultura presente na atualidade regional, num momento em que os homens ainda não se separaram da natureza, onde

perdura ainda uma harmonia mesmo entrelaçada de perigos, e se vive em um mundo que ainda não foi dessacralizado [...]. Um tempo ainda jungido do sagrado que resiste fortefragilmente a se tornar profano.

O resistir “fortefragilmente” da cultura religiosa dos grupos amazônicos está relacionado em primeiro lugar ao fato de estas manifestações religiosas, como o culto a São Geraldo no imaginário dos seringueiros que viveram intensamente este simbolismo religioso, é ainda muito forte, como se averiguou no caso de seringueiros que, na atualidade são cristãos protestantes, mas que vivem nas imediações da capela de São Geraldo e, conforme a pesquisa de campo verificou através de entrevistas e pela presença deles seja na ajuda da preparação do espaço para a festa do referido santo (construção de cercas, desossa da carne servida nos dias 15 e 16 de outubro, seja com sua presença na missa no dia 16 de outubro).

Em segundo lugar, percebe-se que se por um lado há essa resistência, por outro, não só pela presença de igrejas protestantes pentecostais na Comunidade de São Geraldo, mas como o próprio discurso romanizador da Igreja Católica, que discutiremos no momento apropriado, seja durante a missa, seja ao dar uma formação teológica mínima para um determinado grupo da comunidade, contribuem para fragilizar ainda mais esta manifestação religiosa, objeto de nosso estudo.

No que diz respeito à produção de espacialidade do sagrado na Amazônia esta é de certa forma, vinculada a limitações ambientais. A título de exemplificação analisaremos brevemente a espacialidade do sagrado na Festa do Divino que nos dará os subsídios necessários para compreendermos as relações humanas estabelecidas, mesmo que temporariamente sob a égide do sagrado. Para tanto será necessário descrever um longo trecho sobre essa manifestação, nos atendo a parte das relações pessoais delas derivadas. Segundo Tocantins (1972, p. 294):

A procissão silvestre chega ao terreiro. Os foguetes atroam nos ares, os cânticos desafinados e as rezas em desalinho criam um ambiente de excitação religiosa, afervorado pelo cerimonial dos juízes ou mordomos, responsáveis pelo brilho da festa. Eis que se finca o mastro em cujo topo a bandeira do Espírito Santo movimentada, sob o fundo do céu avermelhado pelo crepúsculo, a branca pomba, no anseio de vôo às alturas do Senhor. Tiros, rezas, gritos, contos, risos, confundem-se num só hosana ao Divino Espírito. A orquestra rompe no salão os sons dançantes, anunciando o início da folia. Escurece, e entra a noite folgazã com danças, as brincadeiras dos jogos de prenda: bôca de forno, tome este mel e não diga nada a ninguém, por quê Fulano está na berlinda? No terreiro iluminado pelo clarão da lua e das fogueiras. Os namorados cochicham e andam abraçados na cumplicidade dos lugares sombrios, e os festeiros mais gastronômicos saboreiam as cuias de mingau, os copos de aluá, os pés de moleque, as

canjicas, os bolos de macacheira [sic]. Por detrás de algum arbusto, a cachaça é distribuída com menos estardalhaço e mais apetência aos entusiastas de Bacho [...]. Às vezes uma briga, uma faca brilhando, rápida, na luz, interrompe, por instantes, a divertida função, na qual o ciúme, a rixa, a vingança encontram momento oportuno para o desabafo. Mas logo o episódio é superado pela intervenção de amigos, esquecido na volúpia da noite morna do trópico, rescendente de álcool, a suor, a ervas e flores do mato.

A análise da citação acima, no tocante à espacialidade do sagrado, se evidencia em vários pontos. Durante os festejos religiosos, em especial, há a parte que se caracteriza pela manifestação do sagrado no espaço, com as rezas, os cânticos que feitos em conjunto, possibilitam a socialização do grupo envolvido em prol do objetivo único, naquele momento, que é o da adoração. Por se tratar de manifestações religiosas cíclicas, estas também se tornam um momento múltiplo, no qual a gastronomia favorece a todos; abre possibilidade de novos enlances matrimoniais. Nesta espacialidade típica do ambiente amazônico se completa com os desentendimentos temporários e a quebra de algumas regras com o consumo de bebidas alcoólicas.

Outra descrição na qual podemos analisar a espacialidade do sagrado na Amazônia é feita por Castro (1976, p. 229-230) o qual versando sobre as festas religiosas no seringal explica que:

Comemorava-se o santo, com festança pitoresca, entre todos os párias. Nessa noite tradicional, eles saíam do mais espesso da brenha e dirigiam-se à margem do rio, para folgar com o boi-bumbá. A caricatura do bicho tinha esqueleto de madeira e vistosos panos simulavam o seu couro ao longo do dorso e entre os chifres, aproveitados de boi real que morrera ou fora morto, prendiam-se nacos de espelhos e quinquilharias que tivessem brilho e cor. E era tanto mais famoso e discutido o boi-bumbá quanto mais se revestisse de bugigangas. A chita que o cobria chegava, como saia pregueada, até o chão, a disfarçar a ausência das quatro patas, enquanto lá dentro se escondia, adaptando a armação às costas, um dos folgasões². À sua frente, não menos estapafúrdias e adornadas, outras duas personagens completavam a pantomima. Eram o Pai Francisco e a Mãe Catarina, bons cearenses, um que envelhecia e outro que se vestia de mulher para a circunstância e ambos incansáveis como o parceiro que se agitava, toda a noite, no interior do bicharoco fantástico. O boi começava a dançar ao som de matracas rala-ralas, réplicas e tréplicas do extravagante casal que o acompanhava sempre nas suas evoluções coreográficas. De quando enquando, era certo, o saltarino erguia a saia do mostrengo policrômico e, deitando de fora a cara lustrosa de suor, bebia quanta cachaça lhe davam. Esse intervalo aproveitavam-no os habitantes do paraíso para se tornarem uma só família. Quem queria padrinho, compadre, primo ou tio, sacava um lenço, segurava uma das pontas, dava a outra ao futuro parente e, três vezes seguidas, passava-o sobre uma fogueira, pronunciando solenemente:

² Pessoa brincalhona, vivaz, engraçada, alegre, graciosa.

- São João, São Pedro e São Paulo e todos os santos da corte do céu sirvam de testemunha que seu Fulano é meu compadre. Em derredor, avermelhados pelo fogo, juntavam-se cantadores da velha tradição. Juca, quando estava ali, e o guarda-livros, senhores de muita categoria, eram os mais solicitados. Padrinhos de seringueiros sem conta, haviam de dar bênção toda a vida sempre que um dos afilhados se aproximava. Gente simples, saída de boqueirões primitivos, o acto adquiria, para ela, efeito de rito sagrado e mais depressa nhá Vitória deixaria cortar as orelhas do que estraçalharia o que fora herdado como um dogma.

Nas características da espacialidade do sagrado na citação acima, algo que fica muito nítido é característica de hibridismo presente nas manifestações religiosas na Amazônia, quando se refere que numa festa ao santo do seringal, estava também presente a festa do Boi Bumbá. Em primeiro lugar observa-se que Ferreira de Castro (1976, p. 229) coloca que o festejo do santo tinha a capacidade de provocar um esvaziamento das colocações e um mini êxodo temporário para a margem do na qual ficava o barracão, local da manifestação do sagrado.

Convém observar também que a festa era um momento para aqueles que estavam às margens da sociedade do seringal, pudessem, momentaneamente sentir-se parte do todo, através da dissipação momentânea das diferenças sociais. Outro ponto que chama a atenção nesta espacialidade do sagrado é uma característica de reordenamento da sociedade com a política de compadrio e de apadrinhamento, da qual os menos favorecidos, aqueles que estavam na base da organização social do seringal, garantia algumas vantagens para seus filhos, colocando-os sob a proteção dos “senhores de muita categoria” referendando isto com o testemunho dos presentes dos santos católicos acima descritos na citação.

Quanto à espacialidade do sagrado no ambiente amazônico não podemos estabelecer parâmetros com outras regiões nas quais ocorreu uma maior vigilância por parte da Igreja Católica. Nesta região, as fronteiras entre aquilo que Eliade (1992, p. 12 e 13) define como profano e sagrado, não faz nenhum sentido, para entender nossa posição observemos o que Loureiro (1995, p. 86) se refere ao ambiente amazônico:

Na realidade amazônica o mundo físico tem limites sfumatos, fundidos ou confundidos com o supra real, pois nela homens e deuses caminham juntos pela floresta e juntos navegam sobre os rios. Situam-se no impreciso limite entre aquilo que é e aquilo que poderia ser, nesse sfumato poetizante que o interpreta o real e o imaginário.

Conforme defendido por Loureiro na citação acima, não podemos querer

enxergar um limite claro no que diz respeito às relações sociais estabelecidas na Amazônia sob a tutela do sagrado. As fronteiras destas relações se confundem numa espécie de bruma que não permite serem claramente suas delimitações. Assim, entendemos que as espacialidades do sagrado na Amazônia estão envolvidas por esta bruma que não permite separá-las para caracterizar tipicamente cada uma delas. Nesta, tais relações são sagradas, não profanas.

No que se refere à festa de São Geraldo, ao estudarmos a espacialidade do sagrado durante os trabalhos de campo, observamos características que lembram muito aquelas já citadas acima. Porém na comunidade de São Geraldo a espacialidade do sagrado apresenta algumas especificidades próprias.

Em primeiro lugar ressalta-se que o túmulo e a capela de São Geraldo são objetos de romarias desde que sua fama de santo milagreiro se espalhou não só pelo Seringal Bom Jardim como pelos adjacentes, forma-se assim um processo de socialização deste culto popular que acabou por ser fundamentador de uma forma de ser, ver o mundo e mover-se dentro dele através da representação simbólica de São Geraldo.

Ressalta-se também que a própria organização do festejo, inicialmente era em 11 de fevereiro e passou para 16 de outubro por determinação da Igreja Católica, possibilitava uma socialização entre seringueiros, garimpeiros e outros trabalhadores em prol da festa de São Geraldo, qual era inicialmente patrocinada por Flodoaldo Pontes Pinto e organizada pelos demais já citados; havia a participação das mulheres na divisão do trabalho em que eram as responsáveis pela limpeza da capela e de seus arredores, preparação da alimentação, assim como participando da missa e na procissão.

Posteriormente, com a doação da antiga colocação local do túmulo de São Geraldo ao Sr. Alcindinho e com advento da colonização na década de 1970 este passou a doar parcelas de 42 alqueires àqueles que vinham até ele solicitar o acesso a terra, não conseguida junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA.

Na atualidade a espacialidade do sagrado que a pesquisa de campo revelou, apresenta as seguintes características: no dia 15 de outubro há um mutirão para a limpeza e ornamentação da igreja (Figura 03) que conta com a participação das mulheres da comunidade e suas filhas e filhos, já que seus maridos não se envolvem nesta parte.



Figura 03: CAVALARI, E. A serviço do Sagrado.

Mulheres e crianças participam da limpeza e decoração da igreja no dia 15/10/2015 para a missa e a procissão que deveria ocorrer no dia 18/10/2015, mas não aconteceu devido a uma questão de saúde da pessoa responsável. Neste momento efetiva-se o mutirão que começou com a pintura externa, feita pelas mulheres com o dinheiro arrecadado um ano antes com festa. Durante o mutirão, tratam da organização para o dia seguinte, busca-se o material para enfeitar a igreja e decorar o altar. Falam da expectativa para a chegada do padre que ainda na atualidade faz visitas esporádicas à comunidade. Data: 15 de Out. de 2015. Local: Igreja de São Geraldo.

No que diz respeito à espacialização do sagrado em decorrência dos valores espirituais em São Geraldo, ocorria de forma esporádica com as romarias de pagamento de promessa e recebia moradores do Seringal Bom Jardim e outros mais distantes antes de constituir a festa em sua homenagem que inicialmente era no dia 11 de Fevereiro, como já foi explicitado, mas, sobretudo a partir de 1962 quando esta se iniciou.

A festa de São Geraldo inicialmente acontecia nos arredores do barracão do Seringal Bom Jardim (Figura 04), somente foi transferido para o local da capela por insistência da Igreja representada na figura do padre Ângelo.



Figura 04. CAVALARI, E. Antiga sede do Seringal Bom Jardim.

Este barracão foi construído como pagamento de promessa ao São Geraldo após ter sido descoberto minério de Cassiterita no Seringal, sendo que a primeiro local a ser encontrado a jazida foi no pasto no fundo da capela feita de taipa sobre o túmulo de São Geraldo. Na década de 1960 a festa em homenagem a este santo popular ocorria no pátio deste barracão, no para o qual se dirigiam os seringueiros do Bom Jardim e de outros seringais do rio Jamary. No festejo era o momento de confraternização entre os moradores e assim como o momento de pagar as promessas feitas ao longo do ano, no caso daqueles seringueiros que moravam nos seringais mais distantes do Bom Jardim. Data 22 de Set. de 2015. Local: Linha C-60.

No dia 15 de outubro percebe-se a agitação das atividades em prol dos festejos. Construção de cercas, os preparativos para o almoço coletivo tanto do dia 15 quanto do 16, sendo que nestes dias toda a alimentação é fornecida gratuitamente pelo Sr. Alcindinho. Nos dias atuais o senhor Alcindinho separa todas as crias do sexo masculino de seu pequeno plantel de bovinos para alimentar os visitantes, amigos e seus parentes que veem de outras partes (inclusive da capital Porto Velho - RO) para os festejos, assim como o pessoal que prepara a festa. Esta desde 2014 foi terceirizada devido à idade avançada do Sr. Alcindinho.

Evidencia algumas mudanças pela quais se notou algumas reclamações, sobretudo, pelo fato de que, ao contrário de outras décadas, agora as pessoas cobram pelos seus serviços para trabalhar na organização. Daqueles que trabalhavam nos dias 15 e 16 somente dois senhores não cobraram pela prestação de serviços em prol da festa, sendo que um deles é protestante, os demais, mesmo aqueles que se declaram católicos e membros da comunidade, cobraram suas diárias. Esta cobrança de diárias está relacionada mais à questão de penúria econômica, já que nem todos na comunidade têm renda fixa, dependem de trabalhos aleatórios, sobretudo, na exploração mineral. Assim, a festa representa uma oportunidade para ganhar algum dinheiro.

Nos dias 15 a 18 de Outubro a cozinha da casa do Sr. Alcindinho configurou-se como o centro catalisador das relações entre os membros permanentes da comunidade e os visitantes, inclui-se aí o padre e o próprio pesquisador. Os encontros e reencontros com antigos moradores e suas manifestações de amizade e respeito; o almoço farto feito de forma tradicional no grande fogão à lenha e o churrasco possibilitava uma desenvoltura maior no aprofundamento e reforço das relações sociais (Figuras 05 e 06).



Figura 05. CAVALARI, E. Almoço coletivo tradicional no dia de São Geraldo.

Um momento de integração social entre as pessoas que estavam presentes na localidade, sejam elas visitantes, convidados ou moradores. De modo geral neste momento a integração era intensa. No centro da foto, sentado à cabeceira da mesa trata-se do padre que após celebrar a missa participou das conversas cotidianas da comunidade e do almoço coletivo. Data: 16 de Out. de 2015. Local: Cozinha da casa do Sr. Alcindinho

Em nenhum momento houve qualquer tumulto, pelo contrário, desconhecidos assim como eu, eram tratados como um velho amigo a quem deveriam cumprimentar e falar sobre os mais diversos assuntos, sobretudo a respeito de seus valores espirituais em São Geraldo e nos milagres que o mesmo haviam proporcionado em suas vidas.



Figura 06. CAVALARI, E. Romeiros participantes dos festejos a São Geraldo Seringueiro.

Parte do acampamento montado pelos visitantes vindos de Porto Velho, na maioria parentes do Sr. Alcindinho. Filhos, noras, netos e a sua ex-esposa estavam entre eles. Alguns deles vieram pagar suas promessas feitas ao longo do ano. Atrás desta mata ciliar fica o rio Massangana. Data: 17 de Out. de 2015. Local: Proximidades da igreja de São Geraldo.

Na Amazônia a espacialidade do sagrado apresenta as características descritas, mas devemos ter sempre em mente que na Amazônia, ao referirmos aos espaços, estes são espaços de libertação que ainda resistem em se tornarem espaços de prisão ideológica da religião institucionalizada, seja ela católica ou protestante.

1. 2 O CENÁRIO RELIGIOSO CRISTÃO NA AMAZÔNIA

Neste capítulo analisaremos as transformações culturais ocorridas na Amazônia a partir do catolicismo romano, uma vez que esta corrente cristã é a mais hegemônica representação religiosa entre os seringueiros que para a região vieram a partir segunda metade do século XIX.

A flora Amazônica, por si só, impõe ao homem uma série de privações.

Analisar-se-á como esse meio geográfico influenciou nas transformações culturais que nela surgiram tendo como base o cristianismo.

Avaliar-se-á o quanto a ausência de assistência religiosa por parte da Igreja, influenciou na construção de ressignificações religiosas criadas pelos seringueiros ao longo dos anos de contato com os seringais da Amazônia.

O desenvolvimento desse capítulo utilizou como fonte primária informativa os questionamentos básicos que visou analisar, sempre que possível, o efeito dos sermões proferidos pelos padres em viagem de desobriga nas mentes dos seringueiros.

Buscamos identificar os caminhos encontrados por esse povo para aliviar suas necessidades espirituais e, como isso veio a se tornar um fenômeno religioso cuja força perpassou não só os limites territoriais como temporais e que permanece alguns deles até a atualidade.

1.3 O INÍCIO DA CRISTIANIZAÇÃO DA AMAZÔNIA

A fundação de missões jesuíticas na Amazônia brasileira tem como uma de suas justificativas principais a necessidade de expansão demográfica do catolicismo que, segundo Seffner (1993, p. 66) era imperativa a ampliação do número de fiéis católicos, se explica pela eclosão da Reforma Protestante e da Contrarreforma Católica o que levou as duas correntes do cristianismo concorrerem na questão de quantidade de membros, assim como de ideologia.

Nesse sentido, a luta constante entre a Igreja Católica e os movimentos protestantes rompeu os domínios da Europa Ocidental, e estende-se, também para a Amazônia na qual tiveram prosseguimento, e acaba por mesclar ideologias religiosas e questões político-econômicas a partir do início do século XVII.

Salienta-se que a entrada de protestantes na Amazônia do século XVII foi observada principalmente, durante a invasão francesa no Maranhão e nas regiões setentrionais do rio Amazonas. Esses franceses, segundo Bruno (1967, p. 20-21) eram huguenotes que desde o século XVI, com a criação da França Antártica estiveram presentes no Brasil colonial.

Se por um lado, a presença desses estrangeiros representava uma ameaça às pretensões geopolíticas portuguesas sobre a foz do rio Amazonas, esta questão

conforme observa Reis (1953, p. 23) foi revestida de ideologia religiosa, já que “Ingleses, holandeses e irlandeses apareciam-lhe como emissários da Reforma. Eram, por isso, os “hereges” [sic]. Lutar contra eles valia, assim, servir à pátria e à cristandade”.

Este jogo de forças entre católicos e protestantes será um dos combustíveis para a ocupação dos rios Amazônicos. O outro pode ser considerado um objetivo sincero de cristianizar as populações autóctones, isso pelo menos por parte daqueles que para a referida região se dirigiam.

Na atual delimitação de Rondônia de acordo com Teixeira e Fonseca (2003, p. 45), a presença das ordens religiosas esteve vinculada à preocupação causada pela presença da Ordem dos Jesuítas, ramo espanhol na região dos rios Mamoré e Guaporé

A presença de diferentes ordens religiosas na Amazônia, além de sua missão catequizadora, também foi responsável pelas alterações culturais dessas populações indígenas. Ao avaliar o sistema de funcionamento das missões espanholas do Guaporé e Mamoré, Meirelles (1983, p. 19) aponta que “Em 50 anos, os religiosos mudaram drasticamente as culturas nativas, transformando os índios em criadores de gado e cavalo, e explorando sua mão de obra para os mais diversos fins”.

Este processo desagregador da cultura indígena e a adoção da cultura europeia eram executados de forma intencional. Não queremos aqui fazer julgamento, mas demonstrar os meios utilizados para provocar esta hibridização. Para tanto, tem-se que observar os dois caminhos percorridos para que houvesse a mudança de *status* perante o branco:

De acordo com Samuel Benchimol (1977, p. 79-80) o primeiro caminho se dava via matrimônio entre portugueses e mulheres indígenas dos diferentes povos que habitavam a região, nem sempre formalmente. Como desdobramento a mulher indígena, aliando-a ao seu dominador, mudava de *status* dentro da comunidade. No que tange ao indígena homem sua conversão ao cristianismo e o batismo de seus filhos asseguraria a possibilidade de um melhor reconhecimento social.

O segundo caminho, aponta Haubert (1990, p. 36) passava por uma estratégia de dominação fundada na descrença nas tradições culturais das populações indígenas. O processo consiste em desacreditar o indígena da importância do papel dos curandeiros tribais.

Ainda, aponta Haubert (1990, p. 36), esta prática se iniciava com o processo de descrédito do curandeiro no qual os padres asseguravam que eram superiores, pois curavam doenças *desconhecidas*. A partir dessa premissa o equilíbrio cultural do grupo entrava em declínio e seu referencial passa a ser a cultura do branco dominador, superior na visão dos indígenas.

Meireles (1983, p. 8) cita que “No século XVIII, a civilização branca entra na área correspondente à Rondônia atual, sobretudo através de três rios: o Madeira, o Mamoré e o Guaporé”. Estes rios tornaram-se a espinha dorsal missionária desse território. No rio Madeira segundo Teixeira (2008, p. 254) coube ao padre Sampaio em 1712 as primeiras viagens exploratórias, na qual se verifica a necessidade de estabelecer na região missões a fim de cristianizar os indígenas.

A presença da Igreja no sudoeste da Amazônia, mais precisamente do caso de Rondônia, com o intuito de beneficiar a população branca torna-se mais relevante a partir das correntes migratórias vinculadas à economia da borracha o que ocorre, segundo Nascimento Silva (2003, p. 55) no final do século XIX.

Será esse homem migrante, por vezes acompanhado de uma mulher, quem irá criar todo um imaginário simbólico-religioso para suprir as carências espirituais nos seringais, o que para Loureiro (1995, p. 70) denota uma tensão entre forças antagônicas do homem e da natureza, um jogo de forças ora ganho por um, ora por outro.

É neste sentido que Tocantins (1982, p. 101) esclarece que a economia da “[...] borracha levou o homem a um grau de subordinação à floresta jamais ocorrida em época anterior, emprestando-lhe uma personalidade ou *ethos* particular [...]”. Discordamos em parte quando este autor coloca que os grupos humanos na Amazônia são subordinados à floresta, pois isto denotaria um determinismo geográfico. Lembramos que Loureiro (1995, p. 86) usa o termo “sfumato” quando trata destes grupos amazônicos. Mas concordamos com Tocantins (1982) quando ele aponta que os amazônidas criaram uma cultura específica.

Assim, será inicialmente, essa população de migrantes as vítimas e agentes de uma miscigenação cultural entre brancos e indígenas, que promove uma simbiose que resultará no caboclo amazônico.

1.4 A ASSISTÊNCIA RELIGIOSA NOS SERINGAIS

O caminho natural na Amazônia sempre foi seus rios, desde os mais caudalosos aos que ganhavam água somente em tempos de cheia. O estabelecimento do homem branco ao longo desses rios, mesmo os mais navegáveis, não refletiu necessariamente em assistência religiosa frequente. Este fato é observado por Falkenburger (1979, p. 61) quando versa sobre Imildo, comerciante português da cachoeira de Santo Antônio cujos filhos morriam antes mesmo da passagem de um padre pela localidade.

A carência de sacerdotes era recorrente na Amazônia. Ao se tomar como exemplo os demais rios, observemos o que esclarece Ferrarini (2006, p. 39) quando cita que nas povoações ao longo dos rios: “O pároco passava raramente por essas comunidades. É só pensar, por exemplo, que o pároco de Lábrea, no Rio Purus, Francisco Leite Barbosa, estendia seu ministério até onde se situa Rio Branco, no Acre”.

A falta de assistência religiosa no vale do rio Madeira persistiu até o terceiro quartel do século XX. E somente começou a mudar este quadro com a presença da Igreja nos seringais de forma mais efetiva a partir da criação da prelazia de Porto Velho a qual, segundo Ferrarini (2006, p. 41), “[...] foi criada em 1925, com um território desmembrado da Diocese de Manaus. [...] Foi confiada ao Instituto Salesiano. Iniciava-se em Três Casas, no Rio Madeira e se estendia até Guajará-Mirim em Mato Grosso”. Conforme podemos observar, os rios que excediam a esta delimitação territorial da prelazia, como no caso do rio Massangana no qual fica nosso objeto de estudo, continuavam as esporádicas visitas de um padre.

Ao levar em conta as dificuldades de assistência religiosa oficiais nos seringais e dadas às condições econômicas da borracha, na qual os seringalistas agiam como déspotas devemos observar qual teria sido o discurso da Igreja Católica nestes seringais. Assim levantamos a seguinte pergunta: Quando ocorria essa assistência qual era o discurso da Igreja Católica em seus sermões? Era favorável ao seringueiro ou ao seringalista? O trecho a seguir, extraído de um sermão proferido em um desses seringais dá uma ideia da verdadeira intenção da pregação e por que não dizer do sacerdote que segundo Cláudio Araújo Lima (1970, p. 26):

Vibrante, exaltava a fé. Mas frisava que a fé somente não bastava. Era preciso devoção cega ao trabalho, sem pensar nas recompensas materiais.

A submissão aos senhores, mesmo dos que não fossem escravos. Porque os senhores, depois dos sacerdotes, eram os representantes de Deus na terra. Que pensassem bem nisto: O Senhor e os senhores. E isto não bastava ainda. Para ser um legítimo cristão, para receber no céu as recompensas que não tivesse recebido na terra, era primeiro necessário saber ganhar o céu. E, para alcançar o céu, era um dever sagrado respeitar os princípios da moral.

Pergunta-se: qual teria sido o efeito dessa pregação nas mentes dos seringueiros? O que teriam a contestar, se diante deles, um autêntico representante da Igreja defendia o modelo social vigente? O que fazer para buscar alívio para seus tormentos diários e, sobretudo, uma forma de manifestação religiosa que não fosse oprimente e que estivesse em seu favor. É possível que a resposta para estas questões as encontre nas manifestações religiosas dos santos populares, um movimento espontâneo que partiu de uma matriz cultural católica e que estão presentes da vida desses amazônidas.

Para que possamos entender toda esta dinâmica da religiosidade amazônica será necessário nos pautarmos na Geografia das Religiões.

2 A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES



Figura. 07. CAVALARI, E. Espaço de Peregrinação.

Vista frontal Igreja de São Geraldo Seringueiro e do cruzeiro em frente a mesma. Ao fundo veem-se as águas do rio Massangana. Local: Comunidade de São Geraldo. Data 06 de Jun. 2016.

2 A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES

Neste capítulo abordaremos acerca de como a Geografia humanística se dedica a estudar os aspectos e fenômenos religiosos que estão presentes na sociedade e como a religião não apenas determina a organização do espaço, mas, sobretudo, influencia na construção de uma visão de mundo, sendo que é nesta última característica a qual nos deteremos a compreender, uma vez que faz parte da análise de nosso objeto de estudo.

Por definição de espaço no que tange à religião nos basearemos em Kant (1990, p. 26) o qual observa que:

O espaço é uma representação necessária, “a priori” que serve de fundamento a todas as instituições externas. É impossível conceber que não existe um espaço, ainda que se possa pensar que nele não exista nenhum objeto. Ele é considerado como a condição da possibilidade dos fenômenos, e não como uma representação deles dependentes.

Baseado no pensar de Kant, percebe-se que a religião é um destes fenômenos que se manifestam no espaço. Segundo este autor, é este que possibilita o seu surgimento e apresentação e que não está subordinado à religião. Concordamos em parte com esta tese de Kant. O nosso discordar se dá na premissa que o espaço é sim, em alguns momentos, a representação de uma religião quando sobre este se constitui uma sacralidade e o torna sagrado, que discutiremos mais à frente neste mesmo capítulo. Concordamos que o espaço é a condição base para a manifestação dos fenômenos, inclusive os de caráter religioso.

No que diz respeito à religião, esta para Gil Filho (2008, p. 46) não é apenas uma modalidade social, mas, sobretudo um sistema simbólico que perpassa da experiência do real concreto não só na dimensão da sociedade, mas dentro de cada indivíduo, uma vez que as construções mentais criam um simbolismo que assegura aos grupos humanos vivenciar mundos diferentes dentro desse simbolismo.

Desta forma, para que possamos entender como a religião influencia o viver e a organização do espaço, nos nortearmos em Claval (2014a); Gil Filho (2008); Dardel (2011); Tuan (1985); (1995); (2012) e Hatzfeld (1993).

A influência da religião no viver dos grupos humanos é evidente e está profundamente enraizado no contexto geográfico. Quando utilizamos o verbo *orientar* estamos empregando um termo de localização que é próprio da Geografia, porém, com profunda influência religiosa. O uso do termo orientar está ligado ao

Oriente Médio, à Jerusalém, Cidade Sagrada para judeus, cristãos e muçulmanos, local do antigo Templo de Jerusalém, do Santo Sepulcro e da Mesquita Al-Aqsa. Devido a estes referenciais de sacralidade o termo oriente foi incorporado ao falar, no sentido de localização, já que era o centro do mundo, tanto para europeus quanto para os árabes.

No mundo ocidental influenciado pela tradição judaica e cristã os principais dados de estudos que, indiretamente envolvia a Geografia das Religiões, encontramos nos textos bíblicos quando estes retrataram as regiões habitadas, os países e as diferentes religiões com os quais entraram em contato ao longo dos séculos, com as quais mantiveram contatos conflituosos devido ao seu etnocentrismo. Outra fonte de grande importância é Josefo (2008) que apresenta uma versão da história dos hebreus numa visão mais laica.

Com o cristianismo já estruturado, Gil Filho (2008, p. 11) observa que epistemologicamente a Geografia das Religiões foi organizada pelos historiadores da Igreja Católica. O grande problema quanto a isto, de acordo com o autor é que este estudo estava pautado mais no interesse teológico e não na ciência geográfica. Assim, a visão que os mesmos tinham era estritamente religiosa de forma que o espaço como categoria de análise ficava comprometido.

Não somente os hebreus, mas diferentes povos tiveram diferentes atitudes de cunho religioso com o espaço. Segundo Tuan (2012, p. 205) “Não somente a construção de um santuário, como também a construção de uma casa e de uma cidade, tradicionalmente pede a transformação ritual do espaço profano”. Estas práticas religiosas com relação ao espaço deixam claro que muitos grupos ao utilizar de seus valores espirituais com relação ao espaço a ser habitado colocam em funcionamento a Geografia das Religiões.

Outra forma que podemos notar a influencia da religião no âmbito da Geografia diz respeito às toponímias. No geral, os grupos humanos tendem a utilizar nomenclaturas que revelam muito de sua cultura. Um destes aspectos da cultura aplicados às toponímias é a religião. Nos países ou estados cujo predomínio de uma determinada religião se evidencia, geralmente, os nomes dos pontos de referências são aqueles com nomes religiosos. Assim nos países colonizados por europeus católicos são tão evidente os nomes que lembram o catolicismo e o cristianismo.

As toponímias na Amazônia revelam três vertentes: a indígena, a cristã

católica e a laica, com predomínio das duas primeiras. No que tange aos nomes dos seringais, há uma larga vantagem para as toponímias cristãs católicas. Estas nomenclaturas estão presentes no mapa do rio Juary e seus afluentes, produzido pelo padre Ângelo Cerri. São eles a partir da localidade de São Carlos, na foz: Liberdade, Sobral, Bolson, Feijoal, Bolcher, Boa Esperança, Bonfim, Botica, Terra Preta, Freio de Cavalo, Uripa, São Pedro, Porca Negra, General Carneiro, Santo Antônio, Bom Retiro, Caritianas, São Sebastião (no rio Preto, afluente do Juary), São Lourenço, São Joaquim, Barraquinha, São Carlos, Novo Oriente (no rio Massangana afluente do rio Juary), Reforma, Ginebra, Itapipoca, Ariquemes (antes denominado Seringal Papagaios), Escalvado, Nova Vida (no rio Quatro Cachoeira afluente do rio Juary), Bom Futuro (no rio Pardo afluente do rio Canaã que por sua vez deságua no rio Juary), Guarany (rio Canaã), São Luiz, Santa Cruz, Bom Jardim, Massangana e Antuérpia.

Como visto, ao analisarmos as toponímias dos seringais, fica evidente a influência do catolicismo. No que tange ao Seringal no qual se localiza nosso objeto de estudo, o Bom Jardim, também remete a uma matriz cultural judaico-cristã. Jardim, segundo Tuan (2012, p. 205) “É um tipo de lugar sagrado”. Neste sentido, esta toponímia pode estar relacionada ao paraíso, ao lendário Jardim do Éden. Nos domínios do mesmo Seringal encontramos no rio Massangana a curva Alto da Glória, o que vem sustentar nossas análises da influência da matriz cultural judaico-cristã no referido seringal.

A epistemologia mostra que a geografia humanística somente irá se interessar pelos aspectos religiosos tardiamente uma vez que, segundo Claval (2014a, p. 53) os estudos que envolviam religiões eram visto como perigosos pelos geógrafos. Lembra o mesmo autor que esta negação de abordar os aspectos religiosos pela Geografia estava pautada pela influência do positivismo nesta ciência humana. Uma das razões disto na visão de Capel (1983, p. 268) é porque o positivismo refuta todo o conhecimento metafísico, não o reconhece como conhecimento científico. Ocorre a que a religião embora tenha suas manifestações materiais, é eminentemente metafísica, de forma que provoca intencionalmente, um atraso das análises geográficas sobre as religiões.

Uma mudança no ponto de vista da Geografia da cultura ocorre com o advento da Nova Geografia Cultural anglo-saxônica, a qual segundo Claval (2014a, p. 64) apresenta a característica de se interessar no caso dos EUA, pelas

representações religiosas, que visa compreender a interpretação simbólica que os seres humanos dão ao ambiente e o impacto das representações religiosas na vida coletiva.

Dardel (2011) faz uma análise da Geografia da Religião a qual denomina Geografia Mítica. Para este autor, ao longo do tempo, diferentes sociedades estabeleceram relações com a terra e o meio ambiente que vão muito além do valor de uso, de ter a terra como provedora da vida. De acordo com Dardel (2011, p. 48) “[...] a ligação do homem com a Terra recebeu na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, um sentido essencialmente qualitativo”.

Neste sentido, podemos entender que os grupos humanos em seu viver ao longo do tempo, passaram a ter relações diferentes com certos lugares através da atribuição de significados. Desta forma, o mundo das representações que estes grupos constroem justifica a sua própria existência naquela localidade.

Com vista entender melhor este processo de integração homem-mito-natureza Eric Dardel (2011, p. 50) ajuíza que:

Aquilo que chamamos de subjetividade é transferida às realidades geográficas, e é o homem que se sente e se vê como objeto: produto ou brinquedo de forças que se manifestam para ele em seu ambiente, e sobre os quais ele reage com sua magia e seus ritos.

Essa reação com os poderes mágicos é uma forma de interação dos grupos humanos com o ambiente no qual vivem. A atribuição de valores subjetivos e a qualificação do ambiente são respostas que os grupos humanos dão a si mesmos ante ao seu mundo carente de explicações.

Na busca por construir respostas às inquietações lembramos que Claval (2014a, p. 148) sustenta que os medos determinam a construção dos valores que resultam em modelos de culturas. Nesta mesma premissa observamos que Bachelard (1996, p.31) concorda que o medo é um fator perturbador presente em muitas culturas, daí a necessidade de trabalhar estes medos, podendo-os através dos poderes das divindades de forma a tornar possível o equilíbrio através da espiritualidade entre os grupos humanos e as forças superiores que fogem ao seu controle.

Claval (2014a, p. 149), explica que em certas culturas a matéria emana a espiritualidade, sendo que no mundo pagão politeísta a característica geral é o encantamento e a sacralidade se apresenta multiforme. No que diz respeito à

Amazônia, com exceção dos os indígenas, a cultura religiosa dominante é de matriz cristã, mas nem por isso foge da cultura dos encantados, conforme colocado por Claval (2014a, p. 148) como uma característica do paganismo.

No que diz respeito à transcendência, seja a religião, a metafísica ou a fábula que se constituem diferentes sistemas de pensamentos que criam mundos estratificados. Neste, o mundo físico é um espaço duplo regido por forças extrafísicas.

Ao estabelecer um diálogo com Tuan (1985, p. 154) percebemos que este autor versa sobre o papel da religião no seio da sociedade e explana que esta possibilita a coerência e o significado ao mundo do grupo. Para este autor (1985, p. 154) “[...] uma cultura religiosa é aquela que tem uma visão do mundo claramente estruturada”. Sobre a característica da religião em se aproveitar dos elementos físicos da natureza para se estruturar, Claval (2002, p. 24) explica que “Os mitos religiosos e políticos mudam a natureza de parcelas do espaço: existem fontes, florestas, árvores e serras que viram sagradas, enquanto os seus arredores permanecem profanos”. Bollnow (2008, p. 151) segue na mesma direção quando explica que:

Devemos talvez [...] partir da premissa de que um tal espaço sagrado ou região sagrada não deva ser necessariamente um edifício artificial, construído por seres humanos. Nós o encontramos também na natureza, no bosque sagrado ou na montanha sagrada, ou ainda em sítios seletos.

Concordamos parcialmente com esta dualidade do espaço dividido em sagrado e profano, uma vez que Eliade (1992, p. 13) explica que o sagrado é tudo aquilo remete a uma divindade e possui uma função religiosa e o profano tudo aquilo que não tem função religiosa. A partir desta premissa, em alguns momentos específicos, como num festejo religioso, todas as atividades que são executadas em prol da festa é sagrado. O mesmo podemos dizer das florestas e dos rios amazônicos que são moradas dos encantados como afirma Maués (1990, p. 33) e Loureiro (1995, p. 88).

Sobre a importância da abordagem pela Geografia das manifestações da religião, Tuan (1985, p. 155) esclarece que:

Uma abordagem humanística à religião iria requerer que tivéssemos consciência das diferenças no desejo humano por coerência, e que notássemos como estas diferenças estão manifestas na organização do espaço e do tempo e nas atitudes para com a natureza.

Outro conceito importante a ser observado quando se aborda a Geografia das Religiões é como esta se apresenta no espaço. Para isto precisamos entender o conceito de hierofania e espaço sagrado.

Segundo Gil Filho (2008, p. 15) hierofania “corresponde à própria elevação de algo sagrado [...] e indicando a sacralização de todo e qualquer objeto como manifestação do transcendente pessoal”. Isso permite entender que qualquer coisa (objetos, lugar, artefatos) pode ser elevada à categoria de sagrado, basta que para isto que ocorra a construção simbólica. Em alguns momentos esta sacralização não se dá de forma explícita, mas subjetivamente no subconsciente.

Com base neste conceito de hierofania podemos entender que no nosso objeto de estudo, São Geraldo assim se enquadra, uma vez que há a presença de seu túmulo (Figura 08). Os túmulos são considerados lugares sagrados conforme explica Raquel Dourado da Silva (2015). Ao se criar o imaginário sobre a santidade de Geraldo, há uma consolidação do espaço sagrado como uma hierofania, uma vez que este fenômeno religioso apresenta a característica de transcendência conforme será analisado mais adiante.



Figura 08. CAVALARI, E. Túmulo de São Geraldo Seringueiro.

Sepultura do São Geraldo no interior da primeira capela construída em alvenaria. Conforme exposto por Gil Filho (2008) a capela se constitui um espaço sagrado e o túmulo uma hierofania, pois se trata de um local de manifestação do transcendente e de pagamento de promessas. Data: 12 de Set. de 2015. Local: Comunidade de São Geraldo.

Para Gil Filho (2007, p. 213) o espaço sagrado “[...] ocupa uma posição intermediária entre o espaço concreto e o espaço abstrato, geométrico do conhecimento puro. O espaço concreto é o espaço sensível que não é coincidente com a apreensão do espaço abstrato”. Isto remete à ideia que o espaço é também dotado de valores subjetivos, que o qualifica e valoriza de formas diferentes de outros espaços. Kant (1990, p. 28) esclarece que:

Não podemos, pois, falar de espaço, de seres extensos, etc., senão debaixo do ponto de vista do homem. Nada significa a representação do espaço, se saímos da condição subjetiva, única sob a qual podemos receber a intuição externas, quer dizer, ser afetados pelos sentidos.

Percebemos que o espaço sagrado tem duas dimensões: uma que se

evidencia por sua materialidade e é perceptível pelos sentidos; outra que além de abstrata é simbólica, a qual somente é perceptível através da sua subjetividade. Quando à segunda dimensão, no que diz respeito ao nosso objeto de estudo, esta se mantém há um século ou pouco mais que isto como embrião de uma tradição localizada. Tradição porque como se verá ela apresenta os requisitos necessários para tal. Segundo Hatzfeld (1993, p. 43):

A tradição quando se fala especialmente da tradição religiosa leva mais a pensar em ideia, crenças e na sua transmissão através dos tempos. Por um lado, portanto, mas actividades comuns num mesmo momento. Por outro, mas as ideias conservadas ao longo tempo. Acrescentemos que a tradição <é> mais nobre e o costume mais popular.

É importante ressaltar que nosso objeto de estudo não pode ser enquadrado como um mero costume de um grupo, pois como explica Hatzfel (1993, p. 43-44) sobre manifestações costumeiras “[...] só se encontra num espaço social limitado, mesmo num único lar ou numa única pessoa: o lugar atribuído a um objecto, por exemplo: num tal caso, o costume não implica nenhuma difusão social: é simplesmente o hábito de um grupo restrito”.

Como explica este autor não podemos considerar São Geraldo de uma forma redutiva a um costume localizado. A crença de milagreiro deste santo popular há muito ultrapassou a limitação regional e se espalhou por boa parte do que hoje se constitui o Estado de Rondônia bem como a própria barreira do tempo, pois ao tomar como base que sua fama de milagreiro se deu pouco depois de sua morte em 1875, tem-se quase um século e meio de consolidação, embora haja sinais evidentes de seu enfraquecimento devido às transformações do mundo pós-moderno. Bollnow (2008, p. 150) concorda que na pós-modernidade, na qual se evidencia o tempo profano, ainda há resquícios de manifestação do sagrado no espaço que se mantem firmes apesar das alterações sociais ocorridas.

No que diz respeito ao papel da religião na presente sociedade moderna, como afirma Gil Filho (2008, p. 34) “[...] a religião continua sendo uma variável pertinente na estruturação das relações sociais”. Isto implica entender que, quando se esperava que o homem moderno se afastasse de sua consciência mítica, há, na verdade, um retorno cada vez mais evidente ao seu mundo simbólico.

Como explica Tuan (1985, p. 154) “Todos os seres humanos são religiosos se a religião é amplamente definida como um impulso por coerência e significação”.

Desta forma, a religião com seu poder estruturante da sociedade, não apenas é a liga que mantém coeso certos grupos, mas é o elemento chave para formar as visões de mundo e sacralizar o espaço.

A sacralização do espaço é uma construção mental na qual qualifica um determinado espaço humanizado ou natural como portador de um misticismo. Como explica Bollnow (2008, p. 151), os espaços sagrados não são somente aqueles construídos pelos homens, tais como: templos, igrejas, mesquitas, cemitérios, mas também espaços naturais. Não raras vezes, segundo Bollnow (2008, p. 152) há uma sobreposição de espaços sagrados, ou seja, sacraliza por uma determinada religião um espaço que era tido como sagrado por outra, ou seja, uma tentativa de apagar a memória anterior.

Esta sobreposição de espaços sagrados é evidente na Amazônia. Conforme visto anteriormente através das observações de Loureiro (1995, p. 88) e Maués (1990, p. 33) que explicam a sacralidade da floresta por seus encantos. Com base nesta premissa, quando há a manifestação de fenômeno religioso como no caso de São Geraldo, e a sacralização daquele espaço em particular, ocorre na verdade, uma re-sacralização daquele espaço delimitado da floresta.

Talvez, podemos arriscar na interpretação que a retirada da floresta ao seu entorno não cumpra somente a função estética da limpeza do terreno em si, mas afasta a sacralidade pagã, ou seja, aquela que não faz parte do cristianismo (lendas e mitos regionais), da floresta ali antes existente para os espaços imediatos. Ocorre então uma sobreposição do sagrado. É o sagrado dentro do sagrado, uma estratificação do transcendente.

Segundo Claval (2014a, p. 150) no que diz respeito à transcendência, seja a religião, a metafísica ou a fábula se constituem diferentes sistemas de pensamentos que criam mundos estratificados. Neste, o mundo físico é um espaço duplo regido por forças extrafísicas. São estas forças extrafísicas as quais determinam, de acordo com Duvignaud (1983, p. 37), as tomadas de decisão sobre os caminhos na floresta, a escolha do terreno para a construção da morada. A morada também emana uma sacralidade como afirma Bollnow (2008, p. 149).

Para Tuan (2012, p. 167; 172 e 173) desde os mais remotos tempos os diferentes grupos humanos, com exceção dos tipicamente nômades, apresentam uma relação de afinidade com a sua morada ou uma caverna que lhes proporcionava abrigo físico e também psicológico.

Para fechar nossa abordagem acerca da Geografia das Religiões devemos levar em conta a observação de Hatzfeld (1993, p. 18) o qual pondera que:

O homem não pode viver sobre um único registro. Deve saber ir de um a outro e evitar as armadilhas inerentes a esta mudança. A religião é constituída pelo conjunto de crenças e das práticas que nos informam sobre as relações respectivas do sagrado e do profano, nos permitem beneficiar da força do primeiro sem que por isso, seja ameaçada a nossa condição habitualmente profana.

Assim, para que possamos entender a dimensão da abordagem da religião pela Geografia temos que levar em conta suas influências ambientais, físicas e, sobretudo subjetivas, o que torna importante estabelecer uma relação entre o objeto de pesquisa em si e os demais objetos que estão na sua periferia, a qual é importante para que tenhamos uma visão de conjunto e não fragmentada. Bachelard (1996, p. 162) versa sobre isto e afirma que:

O objeto pode, então, mudar de natureza quando muda seu grau de aproximação. Pretender esgotar de uma só vez a determinação quantitativa é deixar escapar as relações do objeto. Quanto mais numerosos forem as relações do objeto com outros objetos, mais instrutivo será o estudo.

Esta ideia de visão em conjunto na abordagem geográfica é importante, obviamente que devemos manter o foco no objeto central do estudo, mas sem perder de vista aqueles que ao seu redor estabelecem relação direta com ele. Esta noção de totalidade na análise do objeto de estudo é importante para que o objeto de pesquisa não fique solto, sem se levar em conta o ambiente circundante. No caso do estudo da religiosidade popular nos seringais, temos que contextualizá-la no ambiente natural, social e econômico então existente.

O grande desafio de empreender um estudo acerca da religião nos seringais é entender o quanto podemos analisá-la do ponto de vista do cristianismo institucionalizado. Será que estamos diante somente de uma variação da matriz cultural do catolicismo ou de algo diferente, que apenas de longe remete à lembrança distante de uma religião institucionalizada? Debruçamos sobre este questionamento, profundamente influenciados pela tese de Kant (1990, p. 13) para quem a ciência deve buscar conhecimentos novos e não ficar a girar sempre em torno do mesmo, com pouca ou nenhuma inovação do conhecimento. Como afirma Kant (1990, p. 18) “A crítica da razão conduz, por fim, necessariamente à ciência”.

Este conduzir à ciência inovadora, ao vislumbrar como a religião na floresta, através de seus santos populares, nos permitirá além de, segundo Gil Filho (2008) possibilitar análise da espacialidade do sagrado, entender as dinâmicas espaciais que envolvem a religião e sua influência na organização espacial e, sobretudo como ela influi na visão de mundo dos seguidores destes santos da floresta.

Nossa busca pela inovação, no que tange ao nosso objeto de estudo, está pautada no que Claval (2014a, p. 144) chama de inovação cultural, o qual afirma que mudanças culturais resultam do questionamento geral daquilo que a fundamenta, ou seja, resulta de uma crise profunda daquilo que se constitui o elo social.

A religião como uma das possibilitadoras deste elo social está presente não só nas sociedades mais antigas, mas também nas modernas, que tem a seguinte importância para Gil Filho (2008, p. 34):

Nas sociedades contemporâneas, a religião continua sendo uma variável pertinente na estruturação das relações sociais. Em vista disto, a construção de uma geografia da religião necessita do resgate de uma teoria das representações, mas é, da mesma forma, uma geografia do poder exercido na evidência de sua espacialidade.

Como observado na citação acima, para entender a Geografia das Religiões é necessário compreender as representações simbólicas, pois esta se trata de toda tradução mental da realidade que para Chartier (1990, p. 24) pode ser interpretado como uma imagem que aponta para a realidade possuiu realidade própria, mas significa um conjunto de relações.

2.1 REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS

Este subcapítulo é dedicado à análise das representações simbólicas. A análise sobre simbolismo está pautada principalmente em dois autores: Cassirer (2012) e Bakthin (1999), que nos darão subsídios para compreender o que é um símbolo e em Costa Silva (207) que explicará o conceito de representação. A relevância desta abordagem é que ela permitirá compreender o nosso objeto de estudo, a saber, o imaginário religioso construído em torno de São Geraldo, seringueiro cultuado como santo na zona rural da cidade de Ariquemes - Rondônia.

Para entendermos o termo representação na ótica da Geografia Cultural nos balizaremos no entender de Josué da Costa Silva (2007, p. 232) para quem as representações são construções mentais que apresentam o universo imaginário no qual estão inseridos os seus criadores.

Entendido o conceito de representação, chegamos à seguinte pergunta: como entender os seres humanos? Uma resposta possível nos é dada por Cassirer (2012, p. 50) quando afirma que “O homem é um animal simbólico”. É com esta conceituação do homem que desenvolveremos nosso raciocínio para que possamos compreender os seres humanos, não apenas como animal propensamente racional, mas em sua totalidade, material, espiritual e, sobretudo existencial, uma vez que não apenas ocupa um espaço e o transforma à sua maneira e necessidade, mas atribui a ele uma significação.

Antes de avançar na discussão de simbolismo, faz-se necessário definir quem é este ser humano não-indígena que migrou para a Amazônia para trabalhar nos seringais a partir do final do século XIX. Para responder a esta pergunta, devemos observar que estes viveram, sobretudo no nordeste, conforme explica Maria das Graças N.S. Silva (2003, p. 54), estavam habituados a um ambiente diferente, no qual ele conhecia os caminhos, a vegetação, os animais, as lendas, os mitos e quase exclusivamente eram participantes de uma mesma fé: o catolicismo.

O início do período áureo da economia da borracha e grande seca que assolava o Nordeste, por volta de 1877, fez com que milhares de nordestinos migrassem para a Amazônia. Por necessidade ou por ilusão, encontram nesta região, outra forma de viver a qual em nada remetia à sua experiência anterior. Os caminhos eram os rios; a vegetação raramente lhe permitia ver o céu, os animais em boa parte eram desconhecidos; outras lendas e mitos povoavam o imaginário local e, do ponto de vista da assistência religiosa católica, segundo Falkenburger (1979, p. 61) estavam quase abandonados devido à inconstância da atuação da Igreja no amplo território amazônico.

Essa população será inserida num sistema econômico, o do barracão, análogo ao da escravidão em cuja estrutura avalia Tocantins (1982, p. 104) que:

[...] o seringueiro, embora livre fisicamente, constituirá-se num escravo moral do patrão pela dependência econômica, rígida, e às vezes, até mesmo num genuíno escravo, vítima de castigos corporais, tolhido nas liberdades que fundamentam a existência livre.

Diante do quadro exposto, é possível perceber o quando esta população envolvida neste modelo econômico estava sujeita aos caprichos dos seringalistas e eram estes quem controlavam, com base no saldo da produção individual da borracha, quem podia deixar o seringal. Desta forma concordamos com o autor supracitado quando este afirma que os seringueiros, na maioria das vezes eram escravos, dentro dos parâmetros já delimitados.

Inseridos neste sistema opressor de produção, a saber, a economia da borracha, seringueiros tiveram suas liberdades individuais tolhidas. Tocantins (1982, p. 101) explica que “[...] borracha levou o homem a um grau de subordinação à floresta jamais ocorrida em época anterior, emprestando-lhe uma personalidade ou *ethos*³ particular [...]”.

A subordinação a que se refere Tocantins, passa pelo regime de cheias e secas dos rios que ditavam quando entravam e saíam pessoas dos seringais, e o fato de que somente saíam aqueles que possuíam saldo positivo com o seringalista, ou seja, quem não estava preso pela dívida ao seu empregador. Torna pertinente o entender de Leandro Tocantins (1972, p. 306) que explica que na Amazônia da economia da borracha era o rio que comandava a vida, esclarecendo que, de certa forma tudo estava subordinado ao regime de cheias e secas dos rios amazônicos.

Nesta premissa analisa-se que o fato que estes grupos humanos que viviam nos seringais da Amazônia era, como visto, seres semiconfinados nos mais distantes rincões no interior da floresta, estes passarão a incorporar elementos da natureza em sua cosmovisão, reconfigura suas estruturas, forma daquilo que Bauman (2012, p. 43) chama de matriz cultural.

Esta reconfiguração está pautada na necessidade de explicar um mundo que para ele era desconhecido, um mundo que não lhe possibilitava respostas práticas, mas que através de sua imaginação podiam satisfazer suas carências explicativas. É este o universo simbólico do qual estamos tratando e que devemos compreender.

Conforme explica Tuan (2012, p. 116) “O meio natural e a visão de mundo estão estreitamente ligadas: a visão do mundo, se não é derivada de uma cultura estranha, necessariamente ela é construída dos elementos conspícuos do ambiente social e físico”. Cassirer (2012, p. 328) reforça esta ideia de construção do

³ Por *ethos* se entende conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres etc.) e da cultura (valores, ideias ou crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região.

simbolismo vinculada ao ambiente quando explica que “O homem vive em ambientes físicos que o influenciam constantemente e deixam sua marca sobre todas as formas de vida dele”. Para entender suas criações e seu universo simbólico devemos ter essa influência sempre em mente.

Esse universo simbólico referido tanto por Tuan (2012) quanto por Cassirer (2012), vivido em toda a sua intensidade pelos seres humanos nos seringais pode ser entendido como um mundo mítico, que se insere dentro do espaço geográfico. Será este mundo mítico alicerçado no simbolismo gerado neste meio já especificado que irá permear o viver amazônico conferindo-lhe sentido e identidade próprios.

É neste mundo simbólico que, segundo Duvignaud (1983, p. 37) “[...] o homem dialoga com o homem, percorre os caminhos rituais, respeita os sítios sagrados, delimita o lar para a família e convive com os aspectos surpreendentes destes espaços concomitantemente simbólicos e reais”.

Para que se possa entender a dualidade desse espaço simbólico e real, ao mesmo tempo nos apoiaremos em Cassirer (2012, p. 48) que observa que “Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas uma realidade mais ampla; vive pode-se dizer, em uma nova dimensão de realidade”. Entendemos que esta dualidade é homogênea, já que para o amazônida o homem ou a mulher membro das comunidades tradicionais é impossível esta dissociação. Se tratamos de um mundo simbólico, tudo o que permeia o seu viver é uno, não há um momento em que este ser se dissocia-se de seu ambiente e passa a enxergá-los com outros olhos ou com outra finalidade que não seja a sua rica experiência existencial.

Com base nesta diretriz se faz necessário entender que o ser amazônico, conforme explica Saraiva e Silva (2008, p. 7), não é apenas parte integrante da paisagem, mas antes é o autor de fazê-la rica em significados para si, cria laços interpenetráveis entre a paisagem e as representações simbólicas construindo um mundo mítico. Nestas situações de simbiose entre homem e meio segundo Cassirer (2012, p. 48) “A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem”.

Ainda nesta discussão, consideramos os seres humanos como um ser imaginativo o qual “[...] percebe o mundo simultaneamente por meios de todos os sentidos” (TUAN, 2012, p. 28). Se percebemos o mundo através dos sentidos, então estes são ferramentas importantes na compreensão dos significados expressos pelas representações as quais atribuem sentido ao universo humano, sendo a chave

para isto a capacidade de percepção. Para Tuan (2012, p. 28) a percepção como instrumento de entender esta cosmologia se torna peça-chave para esta tarefa de abrir-se para o universo simbólico dos seres humanos. Desta forma temos que nos aprofundar para entender também a função desse simbolismo enquanto uma construção propiciadora de equilíbrio.

Salete Kozel (2009, p. 230) ao discorrer sobre representações e suas finalidades pondera que “[...] as representações devem ser vistas como mais uma forma de pensar e entender a “teia da vida” em sua múltipla relações, permeando entre a realidade e os atores sociais ao realizar suas práticas [...]”.

Para esta autora os símbolos são os elementos-chave para que se possa compreender como os grupos humanos não apenas produzem, mas tem necessidade destas construções mentais. Para Tuan (1985, p. 154) são estas construções mentais que dão coerência e significado à sua existência, ou seja, é o seu ponto de equilíbrio num universo de possibilidades e impossibilidades. Em sentido semelhante Cassirer (2012, p. 72) afirma que:

Sem o simbolismo [...] a vida do homem ficaria confinada aos limites de suas necessidades biológicas e seus interesses práticos; não teria acesso ao “mundo ideal” que lhe é aberto em diferentes aspectos pela religião, pela arte, pela filosofia e pela ciência.

Ao relacionar esta tese de Cassirer com o viver amazônico no qual estavam mergulhados os grupos humanos nos seringais, diante, quase sempre de uma natureza pouco conhecida, dado ao fato de, a maioria deles serem migrantes nordestinos, as representações criadas por esta população será a sua resposta para a necessidade de criar uma cosmovisão adequada ao novo ambiente no qual ele foi inserido. Sobre esta hegemonia dos migrantes nordestinos Nascimento Silva (2003, p. 48) afirma que “[...] os nordestinos, principalmente os sertanejos, migraram para outras regiões ou até mesmo para a capital em função das secas que assolavam o sertão do nordeste”.

Estes migrantes ao chegarem à Amazônia, um bioma quase sempre oposto ao então conhecido, têm necessidade de entendê-lo e subjugar-lo às suas necessidades mais básicas e, sobretudo, criar uma nova cosmografia. Mas devemos entender essa palavra subjugar, do prisma correto que, no contexto desejado, remete à ideia que é criar um imaginário amazônico que fosse favorável à sua

situação de vulnerabilidade diante da imensa e desconhecida floresta. Daí a produção destas representações simbólicas.

Segundo Cassirer (2012, p. 51) se tem uma característica que é própria dos seres humanos esta é a sua capacidade de pensar simbolicamente assim como se comportar de forma simbólica. Yi-Fu Tuan (2012, p. 31) esclarece que “[...] os seres humanos ostentam uma capacidade altamente desenvolvida para o comportamento simbólico. Uma linguagem abstrata de sinais e símbolos é privativa da espécie humana”.

Quanto à construção deste simbolismo, em especial se tratando da Amazônia, ele segue os mesmos modelos definidos por Ernest Cassirer (2012, p. 64) o qual aclara que “homem pode construir seu mundo simbólico com base em materiais mais pobres e escassos. A coisa de importância vital não são os tijolos e pedras individuais, mas sua função geral como forma arquitetônica”.

Para compreender o que seria a função geral desse simbolismo, pautar-nos-emos em Kozel (2009, p. 227), para quem há uma “relação complexa existente entre o real, o imaginário e o social no sentido das representações é frequentemente explicada nas análises geográficas”.

Esta análise geográfica, referida por Kozel (2009), é buscar entender como o meio pode influenciar nestas construções do imaginário de homens e mulheres que viviam nos seringais, uma vez que para Cassirer (2012, p. 97) “Um símbolo não tem existência real como parte do mundo físico; tem um “sentido””. É a busca deste sentido impregnado no simbolismo amazônico que tem que ser entendida no que diz respeito a nossa dissertação e que importa, como afirma Kozel (2009, p. 228) “Compreender a subjetividade dos atores passa principalmente pelo estudo das representações do mundo construído por eles”. Para compreender as representações simbólicas utilizamo-nos dos pressupostos de Bakhtin (1999) que nos oferece os elementos para a sua decodificação.

Bakhtin (1999, p. 34) considera que o símbolo é uma realidade construída, ou seja, um sentido construído que faz parte da cosmografia dos grupos humanos, sendo que os símbolos e o contexto social em que o mesmo foi gerado não podem ser, jamais descontextualizados. Podemos compreender que o símbolo é fruto de um dado contexto social humano.

Ainda segundo este autor os grupos humanos vivem realidades distintas, o que ele chama de universos que vão do particular ao universo dos símbolos. Com

base nesta premissa os símbolos são parte da consciência dos grupos humanos que os significam de acordo com suas necessidades, visto que “Nenhum signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, permanece isolado: torna-se parte da *unidade da consciência verbalmente construída*. A consciência tem o poder de abordá-lo verbalmente” (BAKHTIN, 1999, p. 38 grifo do autor). Este abordar do signo (símbolo) a que se refere Bakhtin implica outra atividade que é a decodificação do símbolo.

Um símbolo somente é uma representação simbólica quando inseridos num dado contexto. Não há como um símbolo ser representativo fora de seu contexto. Um símbolo não decodificado permanece como uma incógnita, tornando-se assim uma coisa qualquer já que não emana um significado. Neste ponto, chegamos a outro ponto importante: a decodificação do símbolo.

Segundo Bakhtin (1999, p. 93), no que tange aos símbolos, a tarefa de decodificação deste, “não consiste em reconhecer a forma utilizada, mas compreendê-la num contexto concreto preciso, compreender sua significação numa enunciação particular”. Podemos exemplificar isto utilizando a cruz, que assume diferentes representações simbólicas. Diante de um hospital, simboliza saúde, pronto socorro; num cemitério, simboliza morte e segundo Lurker (2003, p. 176) podendo simbolizar também a união entre dos opostos: céu e terra, entre tantos outros significados.

Assim, Bakhtin (1999, p. 38) nos oferece os subsídios necessários para compreendermos as representações simbólicas construídas pelos amazônidas, pois como afirma este autor, a manifestação deste mundo simbólico não pode ser de forma generalizante. Percebe-se que a partir da ideia defendida por este autor podemos entender as manifestações do mundo mítico amazônico, pois o conjunto de lendas regionais faz sentido especialmente neste mundo, tanto as lendas da floresta, como os santos populares que sugeriram como o próprio nome já diz, são populares da Amazônia, de sua forma de ver, sentir e criar simbolismo.

Entender as representações simbólicas implica adotar um método que possibilite extrair a essência destas manifestações, daí a escolha da fenomenologia para nos guiar nesta tarefa.

2.2 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

A presente seção é dedicada à apresentação do método de pesquisa fenomenológico, o qual proporciona os requisitos necessários para a interpretação do fenômeno religioso o qual é nosso objeto de estudo. Desta forma a fenomenologia foi o caminho utilizado para atingirmos com sucesso os nossos objetivos.

A fenomenologia trata-se de um método de pesquisa que objetiva a descrição dos fenômenos em si, fora de qualquer ideia de construção de conceitos-modelos válidos e aplicáveis a outros fenômenos análogos. A fenomenologia busca, segundo Claval (2014b, p. 224) “[...] descobrir as estruturas transcendentais da consciência e das essências”.

Para consolidar os nossos pressupostos teóricos a respeito do método fenomenológico, o desenvolvimento da pesquisa se norteou através do pensamento de Husserl (1989, p. 22), o qual esclarece que: “A fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência do conhecimento”. Nesse sentido, a fenomenologia busca entender o que é humano em sua essência, e que segundo Relph (1979, p. 1) “tem a ver com os princípios, com as origens do significado e da experiência”.

A fenomenologia como o método de pesquisa utilizado, estabeleceu como meta, interpretar a forma pela qual os sujeitos envolvidos no culto a São Geraldo constroem suas visões de mundo a partir desse santo popular. A fenomenologia também possibilitou entender qual é a contribuição deste culto para a fusão entre o mundo real e o mundo simbólico entre seus seguidores, bem como as representações formadas pelo culto ao santo são percebidas e vividas pelas pessoas. Por fim permitiu a compreensão de como os valores espirituais depositados nele influenciou e influencia na construção e reforço do imaginário de seus seguidores.

Para alcançarmos estes resultados tornou-se necessário estabelecer uma relação de proximidade e construção de uma relação de confiança recíproca entre o pesquisador e os sujeitos envolvidos no objeto de investigação a qual se deu através de visitas prévias e posteriores à comunidade de São Geraldo, nos dias que antecederam à parte religiosa da festa (15 e 16 de Outubro) e durante a preparação e participação em seus festejos (17 e 18 de Outubro) em homenagem ao referido

santo.

Foi de suma importância o estabelecimento de uma relação de proximidade com os envolvidos nos festejos porque permitiu entrar em seu viver em separado, e interpretar como foram incorporados estes valores espirituais pelos mesmos e como ela influencia em seu dia a dia.

Assim, a utilização deste método possibilitou entender como a preparação dos festejos e o próprio pode refletir o que tem de humano, o que permitiu “[...] estudá-lo na esfera da evidência pura para elucidar os grandes problemas da essência do conhecimento e do sentido da correlação de conhecimento e a objectividade cognoscitiva” como esclarece Russerl (1989, p. 105).

Desta forma, o desenvolvimento da pesquisa, na ótica da fenomenologia, possibilitou a análise do fenômeno de um ponto de vista desprovido de conceitos preestabelecidos e fora da órbita dialética, como assegura Capel (1983, p. 420):

A análise fenomenológica é uma contemplação desinteressada dos objetos do mundo considerados como fenômenos, é dizer, em seu verdadeiro ser ou em sua essência”. [...] Assim o que vem depois da epojé é a consciência, que se converte em fonte de dados válidos sobre o mundo, e é a análise dela e de sua intencionalidade, enquanto que supõe consciência de algo, ao que dedica fundamentalmente o fenomenólogo.

Este debruçar-se pela essência dos fenômenos do ponto de vista da Geografia Humana inicia-se na segunda metade do século XX, de forma que até então tudo o que tangia aos sentidos expressos pelas vivências e a representações imanentes do ambiente não estavam sob a alçada do olhar geográfico. A mudança de rumo na Geografia buscou novos paradigmas interpretativos das realidades sociais, e ocorreu segundo Claval (2014b, p. 222), nos anos imediatos do pós Segunda Guerra Mundial (1939-1945):

Alguns sinais premonitórios das mudanças que estavam por vir são sensíveis desde os anos 1950. A mudança para as novas formas de curiosidades, só intervém, entretanto, vinte anos mais tarde: torna-se possível, por um abalo vindo do exterior, a irrupção da fenomenologia nas ciências sociais.

Uma nova forma de ver o mundo na perspectiva Geografia surge vinte anos mais tarde (década de 1970), pautadas já na fenomenologia a qual viria a fomentar o nascimento da Geografia Cultural nos anos de 1980. Nasce o interesse pelos aspectos culturais como reflexo das práticas sociais, muitas delas intermediadas

pelo imaginário popular, as representações simbólicas.

No que diz respeito à utilização deste método pela Geografia, esta apresenta alguns nomes eminentes. A título de exemplificação citamos as obras de Tuan (2012) e Dardel (2011). No geral estes autores fenomenólogos, segundo Amorim Filho e Abreu (2009, p. 235) “[...] defendem o princípio de que a realidade é estabelecida pelas subjetividades e que, assim, as realidades geográficas só poderiam ser acessíveis ao conhecimento de tipo intersubjetivo”.

Se a fenomenologia analisa que as realidades são estabelecidas pelas subjetividades, nada mais apropriado que do estudar a manifestação religiosa presente no culto a São Geraldo a partir deste prisma, já que como defendem os autores acima citados há uma realidade ambiental e geográfica próprias destes tipos de manifestações quando avaliamos suas essências, seus valores e sua estruturação presentes em seu simbolismo.

Reforçam nossos argumentos o entender de Sposito (2004, p. 36) o qual esclarece “[...] a fenomenologia é uma filosofia do subjetivo, pois é “fundamental compreender o peso que a fenomenologia deu ao ‘eu-pensante’, não no sentido cartesiano, mas como intencionalidade, desvelar-se do humano, tendência e apelo para o ser””. Neste sentido a fenomenologia prioriza o sujeito e o fenômeno na sua intersubjetividade. Este passa a ser a peça fundamental, juntamente nos fenômenos por ele criado e/ou vivido em tal intensidade que o seu ser torna-se indissociável do fenômeno analisado, como se verificou em alguns casos dos devotos de São Geraldo, como será tratado em capítulo específico.

Ao analisarmos nosso objeto de estudo através da fenomenologia que procura evidenciar as essências dos fenômenos, tivemos em mente o objetivo de buscar a compreensão da essência desse fenômeno da religiosidade popular, expressa pelo culto ao São Geraldo, uma vez que, no nosso entender, este método nos permitiria entender como os fenômenos aparecem às consciências dos indivíduos envolvidos nestes valores espirituais, e observá-los por meio de suas intencionalidades, e suas formas de relacionar e abrir-se para o mundo de suas vivências, marcadas culturalmente por este simbolismo.

Para chegarmos ao que emanava através da essência do fenômeno religioso analisado, coletamos entrevistas com atores sociais profundamente vinculados ao fenômeno estudado, buscando saber antes de entrevista-los qual era seu grau de envolvimento com São Geraldo Seringueiro, como havia se tornado devoto, bem

como os relatos dos milagres recebidos. Nesta etapa foi de fundamental importância a colaboração do Sr. Alcindinho que nos colocou em contato com antigos moradores da localidade, que vivem intensamente influenciados por esta religiosidade popular.

Todos estes dados colhidos os descrevemos de forma rigorosa e analítica. Após a etapa da coleta de dados e a pesquisa de campo nos debruçamos nos dados coletados através de nossas anotações no diário de campo, das gravações, das filmagens e dos registros fotográficos, nos dedicamos nas palavras de Bauman (2012, p.148), a “[...] uma tentativa de extrair o cerne da intenção constitutiva, necessária, do invólucro do incidental e do mutável”.

Como visto, a utilização da fenomenologia como método de pesquisa possibilitou o entendimento das subjetividades e intersubjetividades construída em torno das representações expressas no culto popular a São Geraldo iniciado no antigo Seringal Bom Jardim, e se preserva na atualidade, na zona rural do município de Ariquemes.

Assim, a fenomenologia nos permitiu entender as inter-relações entre os seus devotos, sobretudo aqueles que ainda moram nas imediações da capela, por meio da utilização deste método, o qual balizou-nos na compreensão da construção e reforço do imaginário simbólico dos devotos de São Geraldo, bem como entender as suas múltiplas realidades. Gil Filho (2008, p. 30) cita que:

A fenomenologia pretende partir da descrição dos fenômenos que são apresentados à consciência, depois que se faz a epoché, ou seja, após serem colocados em suspensão os vereditos filosóficos e as proposições científicas e o senso natural de crer em um mundo de coisas. Esse processo nos capacita a chegarmos ao resíduo fenomenológico evidente, descrevendo os modos típicos de como as coisas aparecem para a nossa consciência, o que se constitui nas essências eidéticas.

É neste mesmo sentido que Husserl (2006, p. 86-87) explica como a fenomenologia funciona e esclarece metaforicamente que:

Diante de mim, na penumbra, está esse papel branco. Eu o vejo, toco. Esse ver e tocar [...] para mim é um cogitatio, um vivido de consciência. Esse papel, mesmo com suas propriedades objetivas, com sua extensão no espaço, situado objetivamente em relação à coisa espacial que chamo meu corpo, não é cogitatio, mas cogitatum, não vivido de percepção, mas percebido.

Como visto as formas pelas quais as essências emanam dos fenômenos estudados, a maneira pela qual os abordamos e buscamos compreendê-los nas

suas subjetividades, de uma forma que o sujeito seja sempre visto como parte do ambiente em que vive, sua integração ao seu grupo social e a forma pela qual isto determina sua cosmovisão e a forma pela qual ele age no seu mundo interno e no externo são fruto da fenomenologia. Daí a importância da fenomenologia para que possamos compreender as manifestações religiosas no domínio amazônico.

3 PERMANÊNCIAS DA CULTURA CRISTÃ NO DOMÍNIO AMAZÔNICO



Figura 09. CAVALARI, E. Pagamento de promessa como um dos símbolos da devoção a São Geraldo Seringueiro. Local: Interior da igreja de São Geraldo, na comunidade homônima. Data: 18 de Out. de 2015.

3 PERMANÊNCIAS DA CULTURA CRISTÃ NO DOMÍNIO AMAZÔNICO

Os seringueiros, massa populacional transmutada do Nordeste (principalmente) preservou vários resquícios dogmáticos da Igreja Católica. São evidentes essas permanências quando se observa a presença de altares na sede dos seringais, venda de imagens de santos aos seringueiros, e até mesmo em denominação de seringal conforme demonstra Lima (1970, p. 74; 94 e 125).

Outra faceta dessa cultura cristã nos seringais é a tradicional malhação de Judas a qual segundo Cunha (2006, p. 67) “É um desafogo. Ante a concepção rudimentar da vida santificam-se lhes nesse dia, todas as maldades. Acreditam numa sanção litúrgica aos máximos deslizes”.

Cunha (2006, p. 70) observa que essa prática da malhação de Judas, apresenta alguma reconfiguração desta representação simbólica, uma vez que atende duas necessidades básicas, a saber: a da própria tradição católica em relação à malhação, e a do próprio *eu* do seringueiro.

Para Cunha (2006, p. 70) essa representação simbólica toma emprestada características do próprio indivíduo seringueiro e tem por objetivo sua autocondenação na figura do Judas quando sua elaboração busca assemelhar-se com a figura do seringueiro.

Com base no referencial teórico, nota-se que a permanência da cultura cristã-católica é muito forte, mesmo que não conservem, em sua totalidade os traços originais de sua função. Tangidos pela necessidade espiritual, essa população, que para todos os efeitos, considerava que “Deus não sabe que seringueiro existe”, conforme aborda Lima (1970, p. 146) irá promover alterações culturais cuja significância não é para o alienígena ao ambiente amazônico, mas para aquele ser acostumado às privações impostas pela selva.

3.1 PRÁTICAS RELIGIOSAS NÃO-OFICIAIS (CATOLICISMO POPULAR)

No curso do desenvolvimento de estudos culturais, segundo Cevalco (2012, p. 157-158), quando este não abarca a cultura de massa, mas sim as particularidades, convém que não deva se restringir aos círculos acadêmicos, mas deve ter uma finalidade prática, no que tange à conscientização que redunde em

ações efetivas de preservação ou valorização da memória destas culturas.

A ideia defendida pela autora supracitada está em conformidade com Carr (1982, p. 27) o qual esclarece que “Conhecimento é conhecimento para algum fim. A validade do conhecimento depende da validade do propósito”. Neste sentido, estudar essas particularidades tem como finalidade não apenas a preservação e o entendimento dos processos de formação, mas, sobretudo, de preservação dessa cultura rica em significados para os grupos humanos amazônicos.

Para entender como essas transformações culturais iniciam seu processo, ao se tratar de cristianismo, deve ter em conta as dificuldades de atendimento religioso-cristão na Amazônia. No caso específico do atual Estado de Rondônia após a Era Pombalina somente será atendida com uma maior frequência, isso ainda às margens dos grandes rios, a partir da criação da Prelazia de Porto Velho em 1925 através da bula papal *Inter Nostri*. Desta forma, implica entender que todo o período anterior havia uma desassistência cristã por parte da Igreja nos seringais da região.

Assim, a preservação dos ritos cristãos nos seringais dependia dos próprios envolvidos na produção da borracha. Devido a isto, a cultura religioso-cristã, desvincula-se parcialmente da religião institucionalizada, o que, por sua vez irá gerar ressignificações, as quais visavam minimizar a carência espiritual/existencial.

Esse fenômeno é relatado por Castro (1976, p. 229) o qual observa o sincretismo entre a festa do Boi Bumbá e a de São João que além de possibilitar o alívio das carências espirituais e de lazer, “[...] aproveitavam-no os habitantes do Paraíso para se tornarem uma só família”. Estas brincadeiras em meio a festejos são uma reminiscência das festas antigas as quais segundo Airès (2006, p. 51) “[...] formavam um dos principais meios de que dispunha uma sociedade para estreitar seus laços coletivos, para se sentir unidas”. Conforme podemos observar tanto em Castro (1976, p. 229-230) quanto em Airès (2006, p.51) é que estas manifestações religiosas associadas aos festejos não religiosas apresentam a dualidade de proporcionar lazer e satisfazer a espiritualidade, configura-se assim, nestes momentos, a festa como o espaço de libertação.

Como visto, estas manifestações culturais fazem parte de uma construção humana que tem por finalidade, além de promover a ligação entre os pares, dá o equilíbrio da existência humana. Corrobora este entendimento as considerações de Geertz (1989, p. 4) o qual esclarece que “o homem é animal amarrado por teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias”.

Essa “teia” é o que dá liga ao tecido social, sobretudo nas comunidades amazônicas e que a mesma está em constantes ressignificações. Para tanto é necessário entender que a cultura é dinâmica e não estática. Isso significa dizer que se não houver uma vigilância sobre sua matriz, ela irá se reconfigurar com mais velocidade. Vários autores tratam direta ou indiretamente dessa abordagem que nos permitirá chegar às respostas propostas

No que se refere à cultura religiosa cristã na Amazônia, Jacob (1987, p. 25) resume esta questão de forma sucinta: “Cristão subiu o rio, logo desmuda [sic] do que era”. Percebe-se que nesse caso, o autor trata da questão da ausência e vigilância exercida sobre os católicos pela Igreja. Será esse distanciamento o elemento detonador das práticas religiosas nas quais ocorreria a mistura entre a matriz cultural católica e os novos elementos culturais presentes na Amazônia que irá resultar em manifestações religiosas próprias embebidas de valores espirituais, lendas e mitologias locais.

Esta visão também é defendida por Galvão (1976, p. 07) o qual analisa a formação desta cultura religiosa amazônica afirmando que:

[...] A interação dos elementos religiosos processou-se de modo desigual e por etapas que dependeram de fatores diversos, porém específicos ao ambiente amazônico, ou sejam – os recursos econômicos da floresta tropical, a organização das sociedades tribais, as técnicas primitivas de exploração do meio, a influência dos missionários, o caráter do catolicismo ibérico em confronto com a ideologia do aborígine e, finalmente, as características da sociedade mestiça de índios e brancos que emergiu e se desenvolveu na atual sociedade rural contemporânea.

Uma explicação para esse fenômeno pode ser atribuída também pela inconstância da vigilância da Igreja sobre as pessoas, que em momentos de festa de santos oficiais, segundo Maia (1956, p. 304 -307) juntavam o sagrado e o profano em uma só manifestação, a qual tendia a satisfazer as necessidades impostas pelo modelo de exploração econômica e pela conjuntura geográfica.

Este quadro exposto acima apresenta características fundamentais do catolicismo popular o qual de acordo com Maués (1995, p. 169) “[...] apresenta, assim, um componente lúdico que lhe é inseparável e que, a despeito das tensões que provoca na sua manifestação, permanece sempre presente, o que confere à categoria uma importância toda especial”.

O componente lúdico dentro da manifestação do catolicismo popular também

imbrica em excessos, o que demanda por parte do sacerdote católico orientação para não se misturar as duas coisas. Novamente recorremos a Maués (1995, p. 169) e vemos que este cita que nestas ocasiões: “Condena-se evidentemente, os excessos e a bebedeira durante a procissão e aprova-se a atitude do padre que “debate” (combate) esses excessos; mas contando que a obrigação (devoção) venha antes da diversão, o divertimento do devoto fica justificado”.

Esta postura também se evidencia na festa de São Geraldo. Segundo o Sr. Alcindinho Mendes Ferreira por volta de 1964 o padre Ângelo em visita ao seringal Bom Jardim reclamou do fato de a festa de São Geraldo não ser exclusivamente em função do santo, mas em atender a interesses pessoais do seringalista. Segundo o Sr. Alcindinho o padre Ângelo reclamava do fato da festa de São Gerado ser feita juntamente com o aniversário da mãe de Flodoaldo⁴. Como visto há alguns elementos do catolicismo popular que estão presentes neste ponto do culto a São Geraldo assim como em outros santos populares, os quais oportunamente apontaremos, porém há também algumas características que o distancia.

Outra marca da manifestação desta religiosidade popular é a simbiose entre o sagrado e profano. Geralmente nas manifestações religiosas, sobretudo naqueles tipicamente amazônicos, não se separam claramente conforme demonstra Maués (1995, p. 170):

O sagrado e o profano, se bem que separados na mentalidade popular, não estão em oposição, durante a festa religiosa, mas são complementares, embora entre eles possa haver uma hierarquia que valorize o primeiro. Não obstante, elementos que seriam vistos como profanos guardam também alguma coisa de sagrado no momento em que se integram no contexto da festa do santo.

Embora na atualidade haja uma divisão clara no festejo de São Geraldo, já que dias 15 e 16 de Outubro são dedicados exclusivamente à parte religiosa em si e dias 17 e 18 do mesmo mês ao festejo não religioso, contudo algumas características evidenciam a presença do sagrado.

A primeira constatação desta característica é o fato de a igreja ficar aberta nestes dias para receber os pagadores de promessa e para a realização da procissão que seria dia 18, porém não ocorreu, para a frustração não só daqueles que para lá se dirigiram, assim como para a pesquisa em si. A procissão foi

⁴Entrevista concedida pelo Sr. Alcindinho Mendes Ferreira que mora na comunidade de São Geraldo desde 1959, inicialmente trabalhando como fiscal de seringal.

cancelada devido a pessoa responsável pela mesma ter passado mal durante a noite. Além da frustração que notamos entre aqueles que vieram para a procissão, evidencia, talvez, o processo de desagregação desta cultura, devido à falta de iniciativa de outros devotos em tomar para si a responsabilidade para a realização da mesma, uma vez que tudo já estava devidamente preparado.

Notamos que algumas pessoas vinham exclusivamente para o festejo não religioso, enquanto outros faziam as duas coisas. Uma destas pessoas, um morador de Porto Velho, o qual não permitiu gravar entrevista, trouxe como pagamento de uma promessa, uma fita vermelha medindo a sua altura e a colocou nos ombros da imagem de São Geraldo Magela (Figura 10), sendo que este senhor participou ativamente dos festejos juntamente com seus familiares que o acompanhavam.



Figura 10. Imagem de São Geraldo Majela posto sobre o altar da igreja de São Geraldo Seringueiro.

Imagem de São Geraldo Majela sobre o altar revestido de topázio extraído no garimpo em meio à cassiterita. Em destaque a fita vermelha sobre o ombro da imagem como pagamento de uma promessa. Estes pagamentos de promessas, além de preces feitas em família ou isoladamente evidenciam a continuidade do sagrado nos dias 17 e 18 de outubro. Data: 18/10/2015. Local: Interior da igreja Geraldo (parte construída na década de 1960).

Outro momento que evidencia essa dualidade sagrado/profano encontramos no barracão destinado à cozinha⁵ para os festejos dos dias 17 e 18, conforme visto na (Figura 11).

⁵ Esclarecimento: Há duas cozinhas. Uma delas fica na casa do Sr. Alcindinho, na qual é feita a comida para os visitantes da festa nos dias 15 e 16 de Outubro e a outra é exclusiva para a festa dos dias 17 e 18 do mesmo mês.



Figura 11. CAVALARI, E. O sagrado no profano.

Gravura religiosa fixada na parede de madeira sem mata-juntas na cozinha do barracão da festa não especificamente religiosa a São Geraldo Seringueiro. Data: 18 de Out. de 2015. Local: barracão da cozinha /churrasqueira no pátio da Igreja de São Geraldo.

Outra característica do catolicismo popular é a atribuição do poder que o santo tem em castigar os devotos que não cumprem suas promessas ou provoquem algum dano ao mesmo. Maués (1995, p. 171), verifica que, no que se refere aos santos populares, a crença que os mesmos, além de possibilitar os milagres, são também punitivos, em síntese colaboram para manter as estruturas sociais, funcionando como um fato social, como explica Durkheim (1972, p. 3).

Estes relatos de punições também estão presentes no culto a São Geraldo. Durante o trabalho de campo duas destas punições se destacaram, uma vez que em ambos os casos resultaram em mortes. Segundo o Sr. Alcindinho;

Aqui tem um amigo meu grande homem, trabalhador. Ele detestava isso aqui porque na lei verdadeira de evangélico isto aqui é contestado. Então, todo domingo tem culto aqui. Quando foi um dia ele falou uma besteira. Ele disse: O pessoal besta! [...] Orar num caboclo que comeu feijão e arroz, sabendo que santo é só um. Se ele tivesse poder que desse uma doença nele que nenhum médico descobrisse. E isto aconteceu. Morreu em poucos meses. Ele adoeceu, ficou baixando. Foi a Ariquemes, foi a Porto Velho, vai mandado para Vilhena. Aí chegou lá e falaram você não tem mais jeito.

Outro caso que chama atenção ocorreu há algumas décadas e está relacionado a uma tentativa de roubo dos recursos angariados durante os festejos. Segundo o Sr. Alcindinho, o criminoso arrombou o oratório (Figura 12), que na ocasião já estava vazio, ele afirma que:

Eu não tinha conhecimento com ele. Nesse tempo eu estava no Caravelas. Mas não foi no dia da festa que ele arrombou isso aí não. Foi depois da festa. Ele achava que o dinheiro de oferta que corria aqui, ficava aqui. Mas quando acabava a festa, o gerente tirava o dinheiro daqui e trancava no cofre lá do Bom Jardim. Quando foi no outro dia caçaram ele não acharam. E o rio todo cheio. Acharam ele afogado no Jamary. Neste tempo varava daqui de pé até Campo Novo, mas quando chegava à beira de rio, o camarada pedia passagem, e ele para não deixar pistas, ele tentou passar a nado.

Estes relatos de casos de punições, os quais também presentes em outros casos de santos populares ou nos encantados da floresta é que estas pessoas que desacreditam ou de algum modo profanam estas representações simbólicas, quebram códigos sociais daquele grupo humano, há tempos estabelecidos. Segundo Costa Silva (2007, p. 232) “Os códigos possuem finalidade e respondem a maneira pela qual o grupo organiza a sua vida cotidiana”. Assim, entendemos que estes discursos de punições têm a função de preservar o imaginário criado em torno destes encantados, sejam eles santos populares ou seres da floresta.



Figura 12. CAVALARI, E. O sagrado profanado – Oratória que sofreu arrombamento.

Em destaque os sinais de arrombamento da oratória o que teria resultado na morte do criminoso. Data: 22 de Set. 2015. Local. Interior da igreja de São Geraldo.

A festa, e os valores espirituais colocados em São Geraldo tratam-se, de uma das permanências dessa cultura Amazônica criada na região de Ariquemes. Para sintetizar nossa compreensão da religiosidade popular na Amazônia devemos observar a fertilidade das manifestações culturais próprias delas a qual segundo Loureiro (1995, p. 14):

A Amazônia é fêmea e contém o amor de fêmeas que celebram esse amor dissonante no qual se abismam. Um devastado amor não compreendido. Epifania de um Eros no espelho de si mesmo. Uma cultura que deve ser compreendida com emoção nas regras que de si mesma emanam e a legitimam.

Se o culto a São Geraldo bem como seu festejo foram criados e consolidados na primeira e segunda fase da borracha, resta nas seções posteriores aprofundar os estudos para que se chegue a uma compreensão dos processos culturais que levaram ao seu surgimento, sua consolidação e permanência até a atualidade,

debater, em especial quais são os significados contemporâneos, mas sem deixar de avaliar os processos semelhantes em outros casos de santificação popular, abordar nestes casos as diferenças entre santas e santos populares na Amazônia.

3.4 AS DIFERENÇAS NO PROCESSO DE SANTIFICAÇÃO POPULAR ENTRE HOMENS E MULHERES

Nesta seção nos dedicaremos a verificar as diferenças que ocorrem no processo de santificação popular entre homens e mulheres. Mesmo não sendo nosso objetivo faremos uma brevíssima abordagem sobre relações de gênero, para não fugir ao foco.

No que tange à visibilidade das mulheres em sua contribuição para a sociedade, estas segundo Joseli Maria Silva (2015, p. 3) foram intencionalmente invisibilizadas pelos donos do poder de forma que as diferenças entre homens e mulheres, com exceção das de ordem biológica as demais, segundo Yannoulas; Vallejos e Lenarduzzi (2000, p. 21) são construções sociais que ocorreram e se consolidaram ao longo dos séculos.

No cristianismo a posição de submissão da mulher atingiu seu ápice na Idade Média com a opressão oficial da Igreja Católica. Não nos ateremos muito a esta questão, a título de exemplificação nos reportaremos à obra *O Martelo das Feiticeiras* de Kramer e Sprenger (1995, p. 116) o qual justifica a posição de submissão das mulheres ante aos homens da seguinte forma:

Mas razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona e mente.

Como visto na citação acima as diferenças que foram construídas com o intuito de solidificar a submissão das mulheres são justificativas que remetem a uma “suposta determinação divina”. Nada mais apropriado do que legitimar esta submissão sob a tutela divina. Diante destas constatações torna-se muito relevante abordar a questão de gênero, mesmo que rapidamente, no processo de santificação popular.

Lopes (2013, p. 33) chama a atenção para o fato que nas pesquisas de caráter humanística “[...] as relações de gênero estão passíveis de serem inseridas, pois fazem parte das relações sociais, sendo cultural e tradicionalmente construídas”. Assim estamos alicerçados para nos dedicar ao objetivo de analisar as diferenças, os caminhos percorridos para que haja a santificação popular de homens e mulheres.

Para possibilitar uma melhor compreensão do nosso trabalho exporemos os dados em dois quadros, sendo o primeiro produzido por Silva (2015) e outro por nós, baseado nos dados bibliográficos de Maués (1995); Klein (2003); Jacob (1987) e Maia (1956).

Quadro 1. Santas populares estudadas por Rachel Dourado da Silva

SANTIFICAÇÃO DE MULHERES							
Nome do Santo	Colocação		Seringal	Morte	Dia de Festejo	Causa da Morte	Manifestação do Sagrado
Santa Raimunda	Bom Sucesso		Icuriã	Por volta de 1911	15 de agosto	Morreu de trabalho de parto após levar surra de marido	O local onde foi enterrada passou a exalar perfume
Santa Sebastiana	Lua Nova		Petrópolis	Falecida em 12 de novembro 1978	Segundo sábado do mês de julho	Assassinato seguido de estupro	Causa da morte “fidelidade, para a comunidade essa virtude a torna santa”
Santa Euricléia	Margens do rio Acre		Antigo seringal Canindé	Por volta de 1984	Segundo sábado do mês de julho	Morreu afogada	O corpo não entrou em decomposição.
Santa Antônia de Oliveira	Bom Sucesso		São Pedro	Falecida em 9 de abril de 1968	Não existe festejo, ao cruzar depositam ramos ou vão pagar promessa deixando ex-votos.	Não se sabe causa da morte	Continuou a atender mulheres na hora do parto, ampliando os milagres.
Santa Rosa	-		Porto Carlos	Anterior a 1947	Não existe festejo vão pagar promessa deixando ex-votos.	Não se sabe causa da morte	Passou a curar enfermos da comunidade.
Santa Francisca	-	Porto Carlos	1986	Não existe festejo vão pagar promessa deixando ex-votos.	Morreu de parto	Passou a curar enfermos da comunidade.	
Santa Estelita	Arrependido	São Salvador	Por volta de 1963	Não existe festejo vão pagar promessa deixando ex-votos.	Morreu de Parto	Apareceu depois de morta, disse que era santa, desenterraram seu corpo e ela estava intacta.	

Fonte: SILVA, Rachel Dourado da. **Espaços de Peregrinação: A Devoção nas Estradas da Seringa.** (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho, Rondônia, 2015, p. 130.

Quadro 2. Quadro explicativo contemplando seis santos populares, sendo eles cinco homens e seis mulheres levantados pela nossa pesquisa.

Nome da santa /santo popular	Local	Morte	Forma da morte
Antônio Lúcio	Amazonas?	S.d.	Maus tratos.
São João do Guarany	Xapuri / Acre	1906	Impaludismo (Malária).
O menino do Minadouro	Seringal Icuriã / Acre	Anterior a 1928	Tiro acidental.
Zezinho	Belém / Pará	1881	Morte devido a maus tratos
São Geraldo	Seringal Bom Jardim / Ariquemes	Por volta de 1875	Desconhecida – apresentava sinais de doença. Falecer sozinho em sua colocação.
Josephina Conte	Belém / Pará	1931	Faleceu aos 16 anos num acidente automobilístico
Severa Romana	Belém / Pará	1900	Grávida, foi assassinada a navalhadas pelo assassino por ter se recusado a manter relações sexuais com o mesmo.
Nergescila “Lucy”	Belém / Pará	S.d.	Morta por engano por um tiro de revólver dado pelo próprio pai que pensava que a casa estava sendo roubada.
Preta Domingas	Belém / Pará	1871	Escrava. Morta devido a maus tratos
Dienne Ellen	Belém / Pará	1973	Assassinada pelo próprio pai teve seu corpo desmembrado e colocado numa mala
Radi	Rio Madeira?	S.d.	Desconhecida. Teria morrido sorrindo.

Organização: CAVALARI, E.

Nestes seis casos de santificação popular, o primeiro elemento que se destaca é que nenhum deles fazia parte do corpo eclesialístico da Igreja Católica. Um segundo elemento que se evidencia, é uma forma de morte com menos sofrimento para pessoas do sexo masculino a forma da morte foi menos sofrida. Obviamente que não podemos deixar de destacar a forma trágica de suas mortes, seja pelo impaludismo, seja desprovido de assistência numa colocação ou trágica morte do menino por meio de um tiro acidental disparado por seu irmão.

Mas o que realmente se destaca quando comparamos as formas de morte entre homens e mulheres que foram santificadas popularmente é a situação em que estas faleceram, conforme exposto nos quadros acima. Poderíamos ter colocado outros exemplos, porém somente incharíamos o quadro explicativo com a mesma constatação: Estas mulheres tiveram morte em circunstâncias especiais de gravidez, a defender a honra pessoal e de sua família. Mulheres que preferiam a morte à desonra como no caso de Severa Romana, ou no caso de Santa Raimunda a qual

abandonada pelo marido ainda assim tentou dar à luz a seu filho.

Conforme esclarece Maués (1995, p. 183) nos casos examinados por ele “[...] há um elemento comum que, provavelmente, é responsável pelo processo de santificação: a morte em circunstâncias trágicas, implicando sofrimento”. Esta morte trágica também está presente nos casos por nós analisados. Esta característica remete, provavelmente, aos grandes mártires oficiais os quais, de modo geral, são impostos pelo catolicismo institucionalizado, de forma que os santos populares seria uma tentativa de valorização de mulheres e homens não ligados ao corpo eclesiástico. Uma forma de afirmação e resistência de uma cultura religiosa própria.

Caso destoante neste universo de santas e santos populares, o único por nós encontrado, é a da Santa Radi, que segundo Maia (1956, p. 308) teria morrido sorrindo. Este autor deixa a ideia de que a mesma em vida, já apresentava certa santidade, mas que apresenta as características dos demais santos populares conforme veremos.

O último elemento presente em alguns casos de santificação popular são os chamados corpos-santos, que para Maués (1995, p. 179), “A santificação está ligada, por outro lado, à ideia de “corpos santos”, isto é, cadáveres de pessoas que não se decompuseram e foram encontrados intactos no cemitério após vários anos”.

Nosso objeto de estudo também tem referência a estes corpos-santos, como citado pela Sra. Ercília Rodrigues Fontinele. Ainda sobre esta questão segundo o Sr. Alcindinho, o gerente do Seringal Bom Jardim, João de Moura, ao saber da cura milagrosa feita pelo São Geraldo, informa ao proprietário do seringal, Berlângio, provavelmente Antônio Berlângio cujo nome é mencionado por Ferreira e Silva, (1920, p. 17):

Oh, Berlângio apareceu aqui um milagre do Geraldo. Ai ele mandou chamar o rapaz e o rapaz contou a história pro Berlângio. Ai foi e disse: Quando chegar em Manaus eu vou com o Sr. Bispo ver o que ele me diz. Ai quando ele baixou ele foi. Chegou lá com o Sr. bispo ele disse: É, tudo no mundo acontece,. Ele só fez benfeitoria boa, então ele também esta fazendo depois de morto. Foi o que o velho respondeu pra ele. Eu vou mandar um padre mais você. Chega lá você mandar rancar pra ver se ele ressuscitou-se na terra ou se foi no céu. O padre veio. Ai quando chegou em Calama o padre adoeceu e não continuou a viagem. E voltou. Ai chegou, seu Moura perguntou e ele disse: Não, o padre vinha mas adoeceu. Ai passou uns meses ai ele foi lá de novo. Ai o bispo disse: Eu vou mandar um padre. Mandou. Ele chegou até Humaitá. Adoeceu com uma febre doida e voltou. Ai passou uns seis meses, Ele foi de novo lá com o bispo. Ai o bispo disse: Berlângio, quem vai agora sou eu. Já mandei dois padres e não chegou lá. Então eu vou. Ele veio e chegou até a cachoeira de Samuel. Deu uma gripe

nele com uma desinteria e um vômito danado e ele voltou. Mais aí o povo devido a historia do rapaz, aquele povo que tava aqui, que hoje não existe mais, começaram a fazer prece com ele e ser atendido. Como ainda hoje tem muita gente que faz.

Chama muito atenção neste relato, o fato de ter ocorrido três tentativas de exumação do cadáver de Geraldo para a comprovação de o mesmo ter se tornado incorruptível. Nota-se também que foi através de doenças que foi impedido de ser comprovado. Nessa fala do Sr. Alcindinho, parece que eles acreditam que foi o próprio São Geraldo que não permitiu que retirassem seu corpo da sepultura e o levasse para longe de seus devotos. Seria para ficar sepultado onde morreu lugar em que foi santificado e no qual fazia sentido para aquela população.

4 A ÁREA DE ESTUDO



Figura 13: CAVALARI, E. Resistência e desagregação.

Na foto acima encontramos elementos representam a preservação da cultura desta comunidade, nela representada pela igreja de São Geraldo Seringueiro, e o agente desagregador representado pela escavadeira. O garimpo trouxe para a região um sem número de pessoas sendo que para muitas delas nada simboliza este santo popular. Data: 12 de Set. de 2015. Local Comunidade de São Geraldo.

4 A ÁREA DE ESTUDO

A Comunidade de São Geraldo (Figura 14 e 15) fica localizada na área rural de Ariquemes na divisa com o Município de Monte Negro. O acesso parcial ocorre pela BR – 421 como via de acesso parcial, fica a aproximadamente 59 km da cidade de Ariquemes, depois entra pelo Travessão B-40 e toma-se a LC -60. Do Travessão B-40 até à Comunidade são 43 km de estrada de terra. Tecnicamente a comunidade fica localizada na LC - 52, uma vez que a LC – 60 não teve condições de ser construída em linha reta devido aos acidentes geográficos, mas para efeitos de fácil localização utiliza-se a LC – 60.

A região do rio Massangana apresenta um histórico de opressão, lutas e resistências. Segundo Magalhães (1930) por volta de 1911 os caucheiros começaram a atingir as cabeceiras do referido rio na qual se encontrava as aldeias Arikeme, inicia-se a partir daí a perseguição de forma mais contundente a este povo. Segundo Magalhães (1930, p. 119):

Guiados pelos trilhos abertos na floresta pelos próprios índios, conseguiram descobrir uma dessas “malocas”; cercaram-na favorecidos pela hora matinal em que operavam, e de improviso, romperam o tiroteio fazendo chover sobre os ranchos uma saraivada de balas Winchester. Os míseros assaltados, homens, mulheres e crianças [sic] só cuidavam em fugir, loucos de pavor: um, porém, de nome Ogunho, caiu victimado [sic] pela fuzilaria assassina.

Na sequência, a região do Massangana é absorvida pela descoberta e exploração da cassiterita, inicialmente de forma manual até a entrada das mineradoras. Em 1971 ocorre a proibição da lavra manual no garimpo do Massangana em favor das mineradoras, através da Portaria nº 195 de 31 de Março, expedida pelo Ministério das Minas e Energia deste referido ano.

Esta proibição colocou em choque direto os exploradores que tentavam permanecer na localidade, sendo que os mesmo eram constantemente expulsos das áreas de exploração. Segundo Pillon (2002, p. 159) com a chegada das mineradoras mais de cinco mil pessoas ficaram sem trabalho.

Parte destas pessoas sem trabalho passou a extrair o metal de forma ilegal, especialmente à noite, a se evadir do sistema de vigilância implantado pelas mineradoras que empregavam vigias noturnos. Segundo a Sra. Otilia Rodrigues Moraes, citada por Cavalari e Rinaldi (2009, p. 226):

Naquela época se pegassem a gente com um quilo de metal era igual com um quilo de droga hoje. Os guardas batiam na gente que só faltava matar, mas assim mesmo nós trabalhava escondido [sic]. A gente baixava a cata, [...] tirava o metal com uma lata de querosene. Quando era uma hora da madrugada (nós) se enfiava dentro daquele buraco para bater a água. Eram cinco ou seis homens batendo a água. A gente tirava um requinho.

Esta proibição se estendia também à exploração do topázio que eram encontrados nas zonas de exploração, que no início da exploração do garimpo não tinha destinação comercial. Na atualidade se explora este mineral de forma secundária, já que a maioria destes se encontra danificados pelo processo de extração da cassiterita ao longo do tempo. A título de ilustração, o altar da capela de São Geraldo é adornado por topázios extraídos na região.

Como visto a região apresenta um histórico de lutas e resistência das pessoas menos favorecidas. Seria este histórico de lutas e sofrimentos, desde a época que a região era seringal, passando pelo período áureo do garimpo, que e explicam a manutenção da devoção em torno de São Geraldo, lembrando que as pessoas que viveram na localidade e se tornaram devotos deste santo popular, ao se mudarem para outras localidades, agiram como propagadores desta representação simbólica.

Na atualidade a relação da comunidade com o garimpo vai da parceria ao enfrentamento. Durante os trabalhos de campo iniciados em junho de 2015 já percebemos estes choques de interesses, quando a Comunidade teve que intervir para que a exploração da cassiterita não se aproximasse ainda mais da capela de São Geraldo. Entretanto, na atualidade, é o garimpo o grande empregador da local. Com exceção da exploração mineral, as fazendas da região absorve a outra parte da mão de obra ativa, sendo que há também uma pequena presença de ex-seringueiros aposentados que habitam a vila.

Esta comunidade é oriunda de parte do antigo Seringal Bom Jardim no rio Massangana, sendo que a mesma tem se constituído nas laterais da LC -60 (LC – 52), recentemente, nos últimos 10 anos, porém nos arredores da capela de São Geraldo. Seu processo gênese remonta a década de 1960 e início da de 1970, através da doação de pequenos terrenos para a construção de moradias, inicialmente aos conhecidos e amigos do Sr. Alcindinho Mendes Ferreira o qual recebeu do antigo proprietário do seringal o Sr. Flodoaldo Pontes Pinto, a antiga área da colocação na qual está localizada a capela de São Geraldo.

Toda a comunidade é beneficiada pela rede de energia elétrica, através de programas governamentais de eletrificação rural. Contudo, por ocasião de nosso primeiro trabalho de campo na comunidade fomos informados que inicialmente o projeto apenas atendeu a demanda da LC – 60 (52) e não chegou até a capela de São Geraldo sendo que somente ocorreu a eletrificação na localidade através da pressão popular. Isso deixa muito claro como estas comunidades são tratadas pelo poder público.

O fato de esta comunidade estar na divisa entre os municípios de Ariquemes e de Monte Negro gera, segundo seus moradores, alguns problemas com relação à atenção dispensada pelas prefeituras ao local. Um ponto que estes moradores faziam questão de destacar em suas falas é com relação à escola da comunidade, que atende os moradores da comunidade e cercanias. Construída a pedido dos moradores pela Prefeitura de Ariquemes, a mesma, na atualidade tem professores pertencente a Monte Negro, por atender a maioria dos alunos pertencentes a este município. Segundo nos foi informado a escola Ulisses Guimarães atende em média 170 alunos oferecendo ensino público e gratuito até o Ensino Médio.

No que tange à população da comunidade, segundo informações dos próprios moradores, estes somam cerca de 300 pessoas. A comunidade é beneficiada pelo Programa Federal Mais Médicos, conta com o trabalho de uma Agente Comunitária de Saúde. A presença do médico na comunidade, segundo os moradores, evita grandes transtornos com o deslocamento até Ariquemes ou Monte Negro. A partir da visita do médico do referido programa, somente os casos mais graves são encaminhados às cidades supracitadas.

No que tange aos aspectos religiosos da população da comunidade é bastante heterogênea, sendo que estão divididos entre católicos praticantes ou não, protestantes históricos da Assembleia de Deus e também da Congregação Cristã no Brasil.

Do ponto de vista de infraestrutura, a comunidade, como já relatamos, possui energia elétrica, porém, não há coleta de lixo, água encanada assim como não há pavimentação nas suas poucas ruas. Casas de alvenarias são extremamente raras, contamos três unidades, sendo que somente uma delas estava com acabamento.

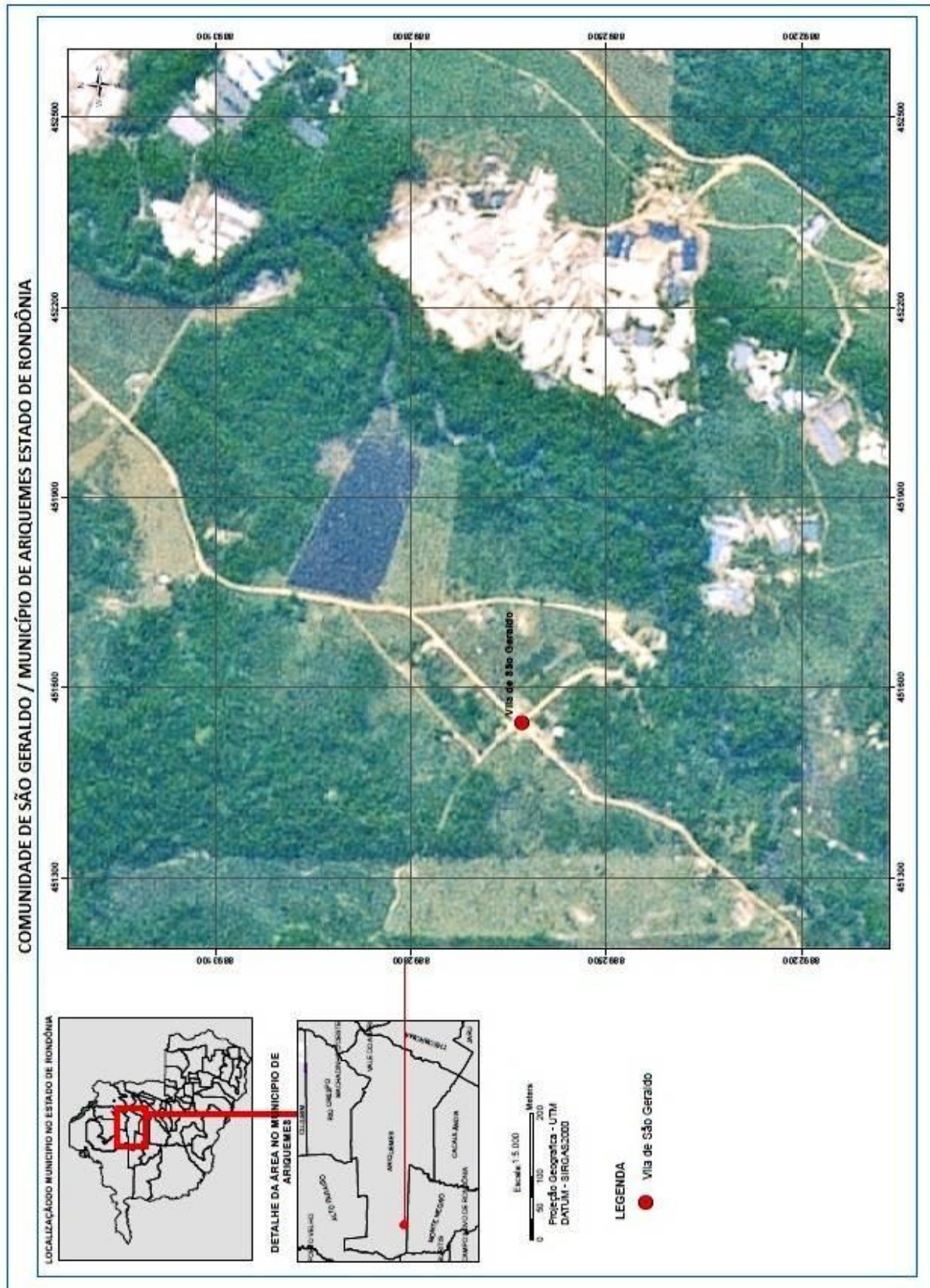


Figura 14. Elaboração: Elenice Duran com dados com dados de GPS fornecidos por Edson Cavaleri.

Mapa da Comunidade de São de São Geraldo. Observa-se que a mesma está na divisa dos municípios de Ariquesmes e de Monte Negro, o que segundo os moradores locais gera alguns problemas de ordem administrativa por parte das duas prefeituras.

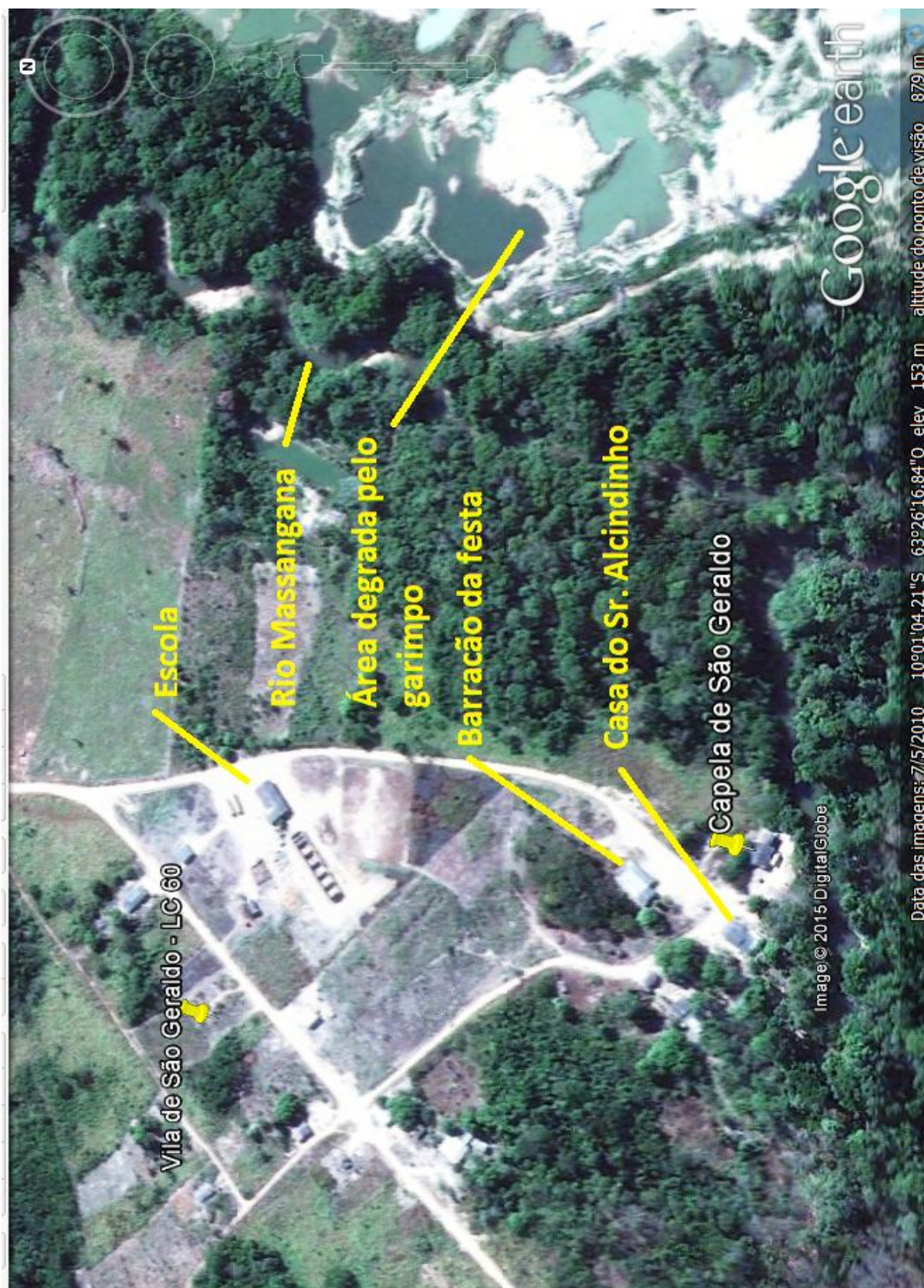


Figura 15. Imagem de satélite (Adaptada).

A imagem permite uma boa visualização dos pontos principais da Comunidade de São Geraldo, também conhecida como Vila de São Geraldo. Através desta imagem é possível ter uma dimensão da organização espacial da localidade na qual foi feito boa parte do trabalho de campo. Disponível em: <<http://mapas.google.com>> Acesso em 22 de Out. de 2015.

4.1 UM BREVE HISTÓRICO ACERCA DA REGIÃO NA QUAL SURTIU O CULTO A SÃO GERALDO

Neste capítulo faremos um levantamento histórico acerca da região no qual surge o culto a São Geraldo. O objetivo é possibilitar uma leitura histórica do rio Massangana e mais precisamente do Seringal Bom Jardim, no qual está situada a capela. Para a construção deste levantamento nos serviremos dos livros da Comissão Rondon que explorou as regiões adjacentes, mas que também abordam o rio Massangana. Os autores que nos guiaram foram: Ferreira e Silva (1920); Magalhães (1930); Menezes (1982) e Mendes (1983).

O surgimento do culto popular a São Geraldo é, possivelmente do final do século XIX, muito embora não se tenha bibliografia sobre o caso, de forma que por aproximação chega-se a esta conclusão. Dado que nos levam a confirmar esta hipótese é o relato do Sr. Alcindinho Mendes Ferreira que diz que: “neste tempo Porto Velho não existia, só Manaus” e que Geraldo “era de 75 do século passado”, sendo que ele não tem noção de que estamos no séc. XXI, Geraldo teria falecido em 1875.

Dados da comissão Rondon, que poderia servir de fundamentação quando percorreram a região, nada citam sobre este fenômeno religioso, embora isso não fosse a função do empreendimento. Sobre o rio Massangana em relatório de 1911 Magalhães (1930, p. 119), simplesmente cita que neste período “Os seringais do Massangana são de propriedade do sr. Francisco de Castro”. Em outra obra também da Comissão Rondon, Ferreira e Silva (1920, p. 5) cita simplesmente que em fins do século XIX, a foz do Massangana, no rio Juary, era explorada pelos empregados do boliviano D. Santos Mercado e que fizeram o cálculo da descarga do rio Massangana.

Do ponto de vista de importância econômica, o Seringal Papagaios, o qual viria a ser a tornar Vila de Ariquemes e posteriormente a cidade de Ariquemes, era o ponto de referência mais próximo. A respeito da relevância econômica e estratégica deste seringal Menezes (1982, p. 195) assegura que:

[...] como as demais cidades que surgiram às margens da rodovia BR-364, foram antigos centros de seringais das margens dos rios. PAPAGAIOS, foi o primitivo nome de Ariquemes quando a borracha era chamada de ouro negro; foi um dos maiores setores desse produto e dos similares, caucho, balata, etc... Pertencia a propriedade a Adalberto Maciel que tendo sido assassinado no Barranco Alto – Volta do Canaã, no rio Jamari deixou todos

os seus bens que passaram à administração do seu irmão Antonio Maciel e dos cunhados Aureliano Borges e Raimundo Cantuária.

Deste prisma, o Seringal Papagaios, somente ficava atrás da Vila de Samuel, localizada na cachoeira homônima no baixo Jamary a qual funcionava de entreposto comercial, já que era sede de diferentes seringais e de casas aviadoras conforme aponta Mendes (1983, p. 24), além de receber navios de médio calado que por ocasião da cheia aportavam naquela cachoeira.

Já em meados do século XX, o Seringal Bom Jardim é citado numa carta transcrita por Hugo (1959, p. 134) “Maio de 1949! Rio Massangana, afluente do Jamari. Sua excelência D. João B. Costa tinha chegado ao seringal de Bom Jardim, depois de uma chuva torrencial. Fazia quatro anos que o sacerdote não visitava o seringal”. Este autor também não faz referência a São Geraldo, muito embora neste momento o culto a ele já estivesse constituído. O que fica claro nesta missiva é o espaçamento que havia entre uma e outra visita do clero aos seringais. Esta desassistência teria sido um dos elementos propiciadores do hibridismo religioso que irá florescer entre os seringueiros.

No início da década de 1960 foi descoberta cassiterita nas terras do Seringal Bom Jardim, o qual neste período era pertencente à Flodoaldo Pontes Pinto, o que a partir de então mudou toda a configuração econômica da região, sendo que as sequelas permanecem e se ampliam até a atualidade, dado ao fato que de a exploração permanece nas regiões adjacentes e ameaça até mesmo as proximidades da Igreja de São Geraldo conforme a (Figura 16).



Figura 16. CAVALARI, E. Área de exploração de cassiterita nas imediações da Igreja de São Geraldo.

A foto acima mostra a exploração de cassiterita nas proximidades da Igreja de São Geraldo (ponto em azul entre as árvores, destacado pelo círculo em amarelo). Neste local ficava o pasto do Seringal Bom Jardim, local no qual ocorreu a descoberta de cassiterita após uma promessa de Flodoaldo Pontes Pinto a São Geraldo. Segundo os moradores do local houve uma intervenção por parte destes para evitar a exploração deste mineral naquela região com vista a proteger o pouco que resta da floresta original. Percebemos que há uma luta constante entre esta população para manter os elementos básicos de sua identidade. Data: 04 de Jun. de 2015. Local: Comunidade de São Geraldo.

A complementação destes dados bibliográficos será através de nossas fontes orais, pessoas que foram selecionadas por seu conhecimento com o objeto de pesquisa, segundo o Quadro 3.

Quadro 3. Fontes orais utilizadas

Nome do entrevistado (a)	Local da Entrevista	Data (s) da Entrevista (s)
Alcindinho Mendes Ferreira	Comunidade de S. Geraldo	12/09/2015 15 a 18/10/2015
Anastácio Damasceno Lima	BR 421 Km 37	22/09/2015
Francisca Melo da Silva	Comunidade de S. Geraldo	18/10/2015
Francisca Pereira do Nascimento	Comunidade de S. Geraldo	04/06/2015
Luzitelma Pereira de Souza	Comunidade de S. Geraldo	15/10/2015
Orselina Brumati Tamanini	Comunidade de S. Geraldo	18/10/2015
Terezinha Leal dos Santos	Comunidade de S. Geraldo	15/10/2015

Elaboração: CAVALARI, E.

É importante ressaltar a razão pela qual escolhemos estes atores sociais para serem nossas fontes. O Sr. Alcindinho é o guardião da história de São Geraldo e mora desde 1959 na localidade. É ele quem recebe os visitantes que querem saber sobre São Geraldo e que também detém a posse das terras onde se localiza a igreja. Praticamente, em dias de festejos, todas as ações devem se aprovadas por ele.

O Sr. Anastácio foi escolhido pelo fato de não ser morador do antigo seringal Bom Jardim, morava no Seringal Recreio. Nossos objetivos com ele era de averiguar como esta religiosidade influenciava o viver destes grupos humanos que não estava fisicamente no mesmo local do túmulo, de forma que as informações prestadas por este senhor foram muito elucidativas.

A Sra. Francisca Melo da Silva, ex-esposa do Sr. Alcindinho nos possibilitou obter informações preciosas no que tange ao papel exercido pelas mulheres na festa de São Geraldo e, sobretudo, ao compartilhar conosco suas percepções acerca das mudanças que tem ocorrido com a festa de São Geraldo ao longo dos anos.

A Sra. Francisca Pereira do Nascimento é uma típica moradora de seringal. Entrevistamos a mesma em seu tapiri⁶⁶, imerso no que restou da mata nas cercanias da Igreja de São Geraldo. A mesma tem uma relação de muita devoção com este santo popular, e contribuiu com importantes relatos de milagres tanto ocorridos com seus familiares ou com outros devotos. Foi desta Sra. que colhemos a terceira versão do processo de santificação popular de São Geraldo

A Sra. Luzitelma foi escolhida, por ser, na atualidade a pessoa que faz a frente nos ofícios religiosos na Igreja de São Geraldo, incluso o fato de ser ela a responsável, na atualidade, pela procissão.

A Sra. Orselina Brumati Tamanini chamou a nossa atenção entre tantos pagadores de promessa por estar acompanhada de sua família. Esposo, filhos e noras. Ficaram por horas dentro da igreja a realizar suas preces. Toda esta demonstração de devoção nos fez aproximar de seu grupo, o que foi muito importante para colhermos dados para nossas análises.

A Sra. Terezinha trata-se de uma guerreira. Chegou à região em 1969. A mesma tem uma relação fortíssima com a Comunidade. Muito observadora, nos prestigiou com informações preciosas sobre a participação das mulheres no preparo da festa. Dona de uma percepção muito aguçada nos colocou a par das muitas transformações pelas quais a festa vem passando ao longo destas décadas de existência.

⁶⁶ Tapiri é a típica casa do seringueiro, construída de paxiúba e palha de palmeiras. Geralmente estas construções ficavam elevadas do solo para evitar inundações.

4.1 O SURGIMENTO AO CULTO A SÃO GERALDO, SUA CONSTRUÇÃO E REFORÇO NO IMAGINÁRIO.



Figura 17. CAVALARI, E. A estrada, a moto e o pesquisador em campo.

Viagem ao campo para a pesquisa de campo durante o festejo de São Geraldo na LC -60 a bordo da “Valente” minha motoneta Honda C 100 Biz ano 2000. Esta motoneta tem resistido bravamente desde o início da graduação em 2007, minhas pesquisas em campo. Mal sabia que dois dias depois sofreria meu primeiro acidente de moto. A pesquisa de campo para um programa de Mestrado era um momento esperado há anos. Uma grande emoção. Data: 15 de Out. 2015. Local: Travessão B-40 BR - 421.

Nesta seção analisaremos o surgimento do culto a São Geraldo, sem perder de vistas outros casos análogos. O fato de nos atermos a São Geraldo se explica pelo fato deste fenômeno encontram-se em franco processo de desaparecimento, daí a necessidade de explorar ao máximo esta manifestação da religiosidade popular, antes que desapareça toda a sua essência.

O culto a São Geraldo segue alguns padrões pertinentes a outros casos de santos populares na Amazônia. Especificamente neste caso há três relatos de seu processo gênese, sendo que uma delas é extremamente difundida e tida como oficial e uma mais antiga, a qual há somente um relato.

O relato mais antigo, este foi colhido com a ex-seringueira Sra. Ercília Rodrigues Fontinele nascida na região de Ariquemes em 1927, citada por Cavalari (2013, p. 86-87) a qual relata que Geraldo:

Ele já era um homem de idade. [...] o noteiro chegou e ele (o Geraldo) estava debaixo do mosquiteiro, dentro da rede. Morto. Olharam e parece que faziam muitos dias que não tinha movimento de gente naquela casa. Então pegaram o noteiro, o noteiro veio (para o Barracão) e avisou e sepultaram na beirada da casa, a barraquinha dele e plantaram uma folhagem sobre o túmulo [...]. Ai botaram outro seringueiro lá. Então dizem que a mulher zelava daquela planta muito bem zelada, porque era muito bonita, não tinha flor, não tinha nada. Ai, dizem que a mulher do seringueiro, capinando o terreiro, [...] ela quebrou um galho e saiu sangue [...], ai a mulher fez uma promessa com ele e foi valida. Ai começou a se espalhar, ai nós começamos a acender vela na sepultura dele, agora ninguém sabe que dia ele morreu, ninguém sabe. Ai se espalhou a notícia e os padres souberam. O finado padre Peixoto de Araújo, deu três viagens para chegar aqui e não chegou, adoecia e não chegava. Até que ele chegou. Contam que levaram o corpo dele, mas ninguém sabe se levaram ou não. Ninguém sabe se tá [sic] lá ou se levaram para Roma.

Os relatos de uma suposta retirada destes corpos santos estão presentes em outros casos como em Santa Raimunda no Estado do Acre. O trabalho de Klein (2003, p. 50) revelou este sentimento entre os seringueiros da retirada de seu corpo e o envio do mesmo a Roma, entende-se ao Vaticano. Maués (1995, p. 179) encontrou a mesma situação em suas pesquisas. Há outros três pontos que chamam a atenção neste relato. O primeiro caso é que este fenômeno tem em seu processo gênese uma mulher (seria este o motivo desta versão ter sido deixado de lado em relação às outras?). O segundo ponto refere-se ao sangue que teria saído da planta que marcava o túmulo de Geraldo, o que era um costume comum nos seringais.

Sangue é símbolo de vida. De acordo com Dardel (2011, p. 50), a água, a seiva ou o sangue estão relacionados ao recomeço, a uma nova oportunidade, a uma nova vida. No que tange ao cristianismo, segundo Lurker (2003, p. 629) o sangue de Cristo é um símbolo de salvação. Desta forma o fato desta planta ter sangrado estaria imbricada nas mesmas propriedades do sangue de Cristo, porém não visa um momento futuro, a salvação da alma, até mesmo porque no nosso trabalho esta preocupação não apareceu em nenhum momento, mas a resolução de problemas imediatos dos seguidores de São Geraldo, assim como ocorre com outros santos populares.

Para Saraiva (2007, p. 90) este “[...] catolicismo de santos” em que a figura

de Cristo perde importância, a oração dá passagem às formulações mágicas e a resolução dos problemas cotidianos suplantam a salvação da alma”. Em síntese, este simbolismo faz parte das representações coletivas, que sustentam o imaginário popular.

O outro elemento que chama a atenção é a planta a qual está presente em todos os relatos do processo gênese da santificação de São Geraldo. Para Dardel (2011 p. 49) a árvore é revestida de uma sacralidade, pois “[...] nela habita um princípio sagrado da vida”. A árvore como símbolo da vida está presente na cultura humana desde tempos imemoriais, uma vez que na própria tradição judaico-cristã há a presença da simbologia da árvore da vida.

O relato tido como oficial, uma vez que é o mais generalizado acerca do processo de santificação popular de São Geraldo é descrito pelo Sr. Alcindinho Mendes Ferreira:

A história do São Geraldo eu conto ela já por segundo, porque aqui não teve quem conhecesse ele. Então, tinha um cidadão aqui por nome Francisco de Paulo Ferreira, quando ele chegou aqui em 1902 ele conheceu um cidadão que conheceu ele. Ele é do século passado, 75 (1875). Então ele contava esta história dele. Contou e este velho decorou. Então quando eu cheguei aqui em 59 (1959), toda a vida eu fui, desde novo, fui uma pessoa que gostava de prestar atenção nas coisas, né? O camarada diz uma coisa e eu gosto de prestar atenção naquilo que o camarada contou. Então eu era menino novo neste tempo, tinha 29 anos, mas ele gostava de conversar comigo. Ele contava esta história. Geraldo era um cidadão, não passeava, segundo a história dele. Não passeava. Quando ele fosse a alguma parte é porque ele ia a negócio. A não ser a negócio ninguém via ele. São Geraldo no começo, foi um seringueiro, inclusive vieram em dois, companheiro de barraco, viajaram junto do Amazonas e continuaram a trabalhar juntos. Então, eles tinham uma mania e, neste tempo Porto Velho não existia, só Manaus. No ano que um ia para Manaus o outro ficava em casa. No outro ano o outro ia e o outro ficava. Então eles tinham aquele controle de convivência, os dois companheiros. Então, ele criava um cães [sic] e este animal só acompanhava ele. Aonde visse aquele cães [sic] é porque ele estava ali. Se não tivesse ninguém via. Um ano o companheiro baixou e ele ficou. Ele já vinha doente há dias. Aí deu de sorte dele morrer. O companheiro estava viajando. De lá para cá. Aí ele sozinho, o movimento era acolá embaixo, no Bom Jardim. O cachorrinho chegou lá, latindo, fazendo aquele clamor. Aí o gerente olhou por ali, procurou e ele não tava ali. Aí ele disse: Olha, vai lá no Geraldo. Esse cachorro não anda só. Os rapais [sic] tomaram o carreador, o cachorrinho passou na frente e sumiu. Quando eles chegaram, o cachorrinho estava deitado debaixo da rede. Aí, fizeram o enterro dele e voltaram lá e falaram que o homem tava morto. Fizeram o enterro dele, justamente onde hoje é colocada esta igreja aqui. Foi a primeira que foi feita. O companheiro dele chegou. Ficou muito sentido porque tinham vindo junto pra esta região. Ficou pensativo, pensativo naquilo. Vela naquele tempo era coisa que, quando morria uma pessoa, o camarada acendia uma candeia, se tivesse na hora. Ele vai, quebra um ramo de mato, chego [sic] e disse: Ó meu amigo Geraldo. Eu nada tenho para lhe ofertar. Vou lhe ofertar este galho de mato, como que

seja uma vela. Pegou e enfiou. Ele ficou trabalhando, descompreendido [sic], mas trabalhando. Já tinha gasto o dinheiro do ano, então não podia ir embora, né? Então ele foi dando fé que aquela árvore que ele colocou ali, aquele galho de mato, não muchou [sic], nada. Ele ficou prestando atenção, naquilo ali, né? Aí aquilo pegou e foi se formando aquela árvore bonita. Quanto todo mundo chegava: Mas que árvore bonita na sepultura do Geraldo. Ele dizia: É bonita. Quando ela já estava da grossura de uma latinha de Skol [sic], o companheiro dele adoece. Foi para Manaus. Chegou em Manaus e tratou-se. O médico deu um rolo de remédio. Chegou aqui e o remédio não resolveu nada. Ele baixou novamente. Pra encurtar a conversa, ele baixou três veis [sic] em seguida. Naquele tempo, tudo era difícil, para o camarada sair daqui pra Manaus. Só para pegar condução aqui, no verão, o camarada tinha que andar uma semana. Pegar lá na cachoeira de Samuel. Aí ele foi, ficou olhando pra árvore e pensou: A árvore do Geraldo tinha alguma autoridade, porque todo mundo chamava ele de finado. Ele só chamava o nome mesmo, Geraldo. Ele nunca chamou. Só chamava Geraldo mesmo. O pessoal dizia: Mas rapaz... Ele dizia: Mas eu não me acostumo chamar finado. Eu chamo é Geraldo. Aí ele foi pensou que aquela árvore tinha alguma autoridade. Ele chegou no pé da árvore, ele se benzeu, contou a história dele pro Geraldo e pediu nove folhas para fazer um chá. Quebrou nove folhinhas. Botou a água para ferver, botou aquelas folhinhas dentro de um copo, botou a água quente e abafou. Quando aquilo esfriou ele tomou. Aí, quando foi de manhã ele sentiu que o sombrero [sic] dele estava diferente. Já não tava sentindo certas coisas. Aí ele continuou. Todo dia ele pedia e fazia o chá. Tomou trinta dias. Ficou bom. Encostou os remédios do médico, ficou tomando só aquilo ali.

Neste relato encontramos o elemento árvore dito com maior clareza, que simbolicamente, de acordo com Dardel (2011, p. 60), são “Manifestações de poder da vida esparsa em seu ambiente”. Neste relato têm-se diferenças notáveis: não há a presença da folhagem que sangrava, mas a presença de um galho que brotou quando a possibilidade, mas clara era a de que o mesmo viesse a morrer.

Em outra vertente do surgimento do culto a São Geraldo a Sra. Francisca Pereira do Nascimento dá conta que:

Diz que era um companheiro de São Geraldo que tinha com ele. Ele morreu, e depois enterrou ele, né? E depois com o varão da rede, ele enterrou o pau e aí nasceu. Aquele pau brotou e criou uma planta muito poderosa. A pessoa pegava a casca daquela planta para fazer remédio e era poderosa. Aí o pessoal de tanto tirar casca, mataram o pau. Vinha gente de longe para tirar casca daquele pau. A casca era tão poderosa que curava câncer.

Embora haja um lapso enorme de tempo, na atualidade (2015) de fato há na capela um ex-voto⁷ que retrata uma menina curada de câncer. Na foto a criança está sem cabelos devido ao tratamento de quimioterapia. Contudo, não há

⁷ Trata-se do presente ou de um objeto dado pelo devoto ao santo em cumprimento por uma graça alcançada. Estes ex-votos podem ser dos variados. São comuns objetos representando partes do corpo humano.

nenhuma indicação da cidade pertencente à mesma. Fala-se na Comunidade de São Geraldo que a mesma é residente em Monte Negro – RO.

De volta à análise de caso, percebemos nele novamente o elemento árvore. A título de esclarecimento, varão da rede era um tronco fino, mas forte o suficiente para poder carregar o enfermo deitado numa rede e carregado por duas ou mais pessoas. Contudo, ambos são vegetais e se tornaram, por assim dizer, o instrumento que leva ao crédito de que aquele corpo que ali estava enterrado era especial, santo.

O sangramento da planta; o galho fincado sobre a sepultura ou o varão da rede que marca o túmulo traz contido em si, simbolicamente, para os seringueiros da região dois elementos básicos: vida e poder.

Procissão a este santo popular, inicialmente se dava no pátio da sede do Seringal Bom Jardim, porém com a mudança dos festejos para o local onde está a igreja, a procissão que ocorria sempre do dia 16 de Outubro, partia da igreja por um caminho até o barracão do seringal Bom Jardim, na beira do rio Massangana e depois retornava com a imagem de São Geraldo para a igreja.

O que intriga, é o fato dessa procissão caminhar em direção ao barracão e novamente voltar à igreja. Quando perguntávamos aos antigos seringueiros o motivo disto, obtínhamos como resposta que, era porque o movimento todo era no Bom Jardim. Porém, isto pode estar relacionado, simbolicamente no ato de levar o Geraldo seringueiro, até a sua tábua de salvação, ou seja, o barracão do Bom Jardim, no qual ele teria encontrado socorro, já que estava doente.

Com a chegada da colonização oficial, e, conseqüentemente com o retalhamento das antigas terras do seringal em lotes pelo INCRA a área foi isolada por uma cerca de arame, então, a procissão passa a acontecer no pátio da igreja.

Uma nova alteração no trajeto da procissão ocorre com a formação da Vila de São Geraldo em terras pertencentes ao Sr. Alcindinho que doou os lotes. A Vila é composta por pessoas culturalmente heterogêneas. Há católicos praticantes e não praticantes, há protestantes históricos da Igreja Assembleia de Deus, que tem a sua sede em construção na Comunidade e da Congregação Cristã no Brasil, a qual tem uma sede próximo à entrada da Vila. Durante a pesquisa buscamos saber se havia um choque cultural explícito por conta da presença destas duas instituições religiosas protestantes, mas pelo que conseguimos observar, pelo menos da parte dos antigos seringueiros, dentre eles o Sr. Alcindinho a resposta foi negativa.

Após a formação da Vila, a procissão deixou de ser realizada no pátio da igreja e, sobe pela estradinha de terra batida rumo à LC -52 (LC-60) percorrendo cerca de 400 metros vira-se à direita, rumo para o leste, passa-se na frente da igreja Congregação Cristã no Brasil. No fim deste percurso, vira a esquerda e toma a rua de trás da comunidade, faz um percurso retangular e volta para a igreja de São Geraldo.

Este percurso é extremamente simbólico. É como se a procissão abraçasse a Vila recém-formada. Outro simbolismo impresso neste ato é o de apresentar São Geraldo para esta, mostrar aos moradores que ela não existira se não fosse aquele santo popular.

Ao fazer este novo percurso, os antigos seringueiros e os novos devotos de São Geraldo lutam para manter e reforçar este imaginário ante ao perigo de pessoas e instituições que ameaçam a integridade de sua manifestação cultural. A partir do estabelecimento de pessoas e instituições protestantes no local, que ameaçam sobrepor à cultura existente, e a mudança no trajeto da procissão, podemos compreendê-las com apoio de Bauman (2012, p. 65) o qual versa sobre estas situações de iminência de uma cultura se sobrepor à outra explícita que:

[...] pregadores e defensores das comunidades culturais quase inevitavelmente desenvolvem uma mentalidade de “fortaleza sitiada”. Na verdade quase todas as características do mundo circundante parecem conspirar contra o projeto. O sentimento de fragilidade não alimenta a confiança, enquanto a falta de confiança alimenta uma suspeita que beira a paranóia. [...] os pregadores e potenciais líderes das comunidades se sentem muito bem no papel de patrulheiros de fronteira.

Percebemos esta mudança de rota da procissão tem haver com essa necessidade de manter viva a cultura da comunidade original e demonstrar através da exposição de sua cultura, que irão lutar para a preservação da mesma, ante o poder de uma expansão cultural, que não reconhece seu simbolismo. Para entender este simbolismo, devemos compreender todo o processo de construção deste imaginário religioso em torno das santas e santos populares.

4.2 A SANTIFICAÇÃO POPULAR NO ENTENDER DE RACHEL DOURADO DA SILVA

Em dissertação apresentada recentemente Dourado da Silva (2015, p. 119) esclarece que em suas pesquisas verificou-se que o processo de santificação de santos populares, nos casos então analisados, ocorreu em função da ação do sujeito em vida, sendo que o principal fator é a presença das hierofanias, as quais se configuram pelo lugar no qual ocorreu a morte destas pessoas ou o seu enterro.

De acordo com esta autora, ao avaliar especificamente os casos de santificação popular de mulheres, nas histórias destas há sempre “[...] os elementos machistas que estão intimamente relacionados com o processo de sofrimento, morte e santificação das mulheres santas da floresta” (SILVA, 2015, p. 20).

Nestes processos de santificação fica evidente a estrutura de dor e sofrimento, pelas quais estas mulheres passaram e, sobretudo pela a necessidade de permanecer nos seringais ao lado de seus maridos e filhos dadas as condições impostas pelo sistema econômico então vigente. Esta situação de semi-confinamento, também contribuiriam para a formação destas representações simbólicas.

Conforme aponta Dourado da Silva (2015, p. 122), geralmente estas mulheres eram excluídas socialmente, contudo após sua morte e a consequente criação de uma sacralidade entorno destas, se tornam ícones de resistência comunitária, assim como um forte elo de coesão para seus devotos.

Para Dourado da Silva (2015, p. 152):

A relação da população com seus sujeitos mortos, o tratamento aos cemitérios, o respeito e veneração dada aos lugares onde estão seus mortos, com base nesse respeito e a emissão de algum símbolo, a carga simbólica manifesta-se, o sagrado é perceptível aos sujeitos por não ser semelhante a nada vivido no cotidiano, a hierofania é a manifestação do sagrado.

Neste sentido para esta autora, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, revela algo misterioso. Esta qualificação de algo como sagrado está ligada à realidade que não pertence ao novo lugar. Assim “O objeto relacionado ao fenômeno do milagre que passa a ser visto como sagrado, sendo assim a população identifica e santifica pessoas que viveram o cotidiano da comunidade e passam a compor uma manifestação religiosa popular” (SILVA, 2015, p.152).

Observa ainda a autora, que as festas que ocorrem em homenagem a algumas destas santas por ela pesquisados, trata-se de forma de demonstrar devoção e respeito. Cristaliza toda esta devoção os ex-votos presentes nestes locais sagrados, assim como pela participação nas procissões e as peregrinações a estes lugares.

Em síntese, todos estes sujeitos santificados popularmente, pesquisados por Dourado da Silva (2015, p. 151), apresentam uma trajetória de vida cheia de obstáculos, alguns com função social importante e suas mortes estão associadas à negligência, morte por doença ou da violência. Todas estas características apontadas por Dourado da Silva (2015) buscaremos estabelecer um paralelo com fatos semelhantes ocorridos em outras partes que nos possibilitarão entender as formas pelas quais acontecem a santificação popular.

4.2.1 Os Caminhos da Santificação Popular

Para analisarmos esta questão proposta, temos que nos reportar a outros casos. Talvez o mais clássico santo popular no Brasil talvez seja Padre Cícero sobre o qual recai a fama de santo segundo Cavalcante Neto (2009, p. 40), a partir do fenômeno da hóstia ter, supostamente, transformada em sangue por diversas vezes na boca da beata Maria de Araújo, fenômeno este iniciado em março de 1889.

É importante ressaltar o contexto histórico deste milagre. O ano de 1889 é o ano da Proclamação da República o que ocorria após o suposto milagre em 1º de março daquele mesmo ano, porém toda a conjuntura histórica, política e social já estavam em movimento. De acordo com Fausto (2006, p. 142) com a proclamação da República:

Estado e Igreja passaram a ser instituições separadas. Deixou, assim, de existir uma religião oficial no Brasil.. [...] A República só reconheceria o casamento civil e os cemitérios passaram às mãos da administração municipal. Nela seria livre o culto de todas as crenças religiosas

Nestes momentos nos quais a cultura de um grupo se vê ameaçada por uma força maior, é comum que ocorra eventos os quais reforçam seu imaginário simbólico. Talvez os discursos políticos da época já apontassem nesta direção.

Outro elemento presente neste ocorrido com Pe. Cícero é a situação de penúria dos sertanejos, tal como presente nos seringais. Nenhum evento desta magnitude está desvinculado de uma ordem social, histórica e geográfica a qual venha a favorecer a sua propagação em maior ou menor velocidade, a depender das possibilidades de comunicação da região em que estes fenômenos religiosos ocorrem.

Em conformidade, Cavalcante Neto (2009, p. 40) cita que a partir deste suposto milagre a fama se espalha e a cidade de Juazeiro se torna ponto de referência de romarias, uma vez que, de acordo com o autor (2009, p. 41) “Seria impossível, diante de tão insistentes e misteriosas manifestações, conter o êxtase coletivo. De imediato uma palavra passou a ser voz corrente na região: milagre. Juazeiro transforma-se em chão sagrado”. Para Tuan (2012, p. 92) estes momentos de êxtase coletivo são propícios para que ocorram estes fenômenos, no caso descrito houve a repetição, dias a fio, com a mesma pessoa.

Padre Cícero trata-se de uma figura controversa, já que foi expulso da Igreja Católica sob a suspeita de proclamar milagres forjados e devido a isto é excomungado pelo Vaticano. Ainda de acordo com Cavalcante Neto (2009, p. 258), fora da vida religiosa oficial entrou na política, liderou um bando de jagunços e cangaceiros na revolução que derrubou o governo então constitucionalmente eleito. O que chama a atenção neste caso, é que o mesmo é venerado até então a despeito destas suspeitas que pesam sobre sua pessoa e à revelia da Igreja Católica. Esta é outra característica que ligam os santos populares: não necessitam do reconhecimento da Igreja Católica.

Entraram no mesmo contexto histórico, social, político e geográfico os monges peregrinos João Maria de Agostinho, o qual percorreu a região do Contestado até 1870, João Maria de Jesus, que atuou na mesma região entre 1895 e 1909 e José Maria de Santo Agostinho (na verdade seu nome era Miguel Lucena de Boaventura) na mesma região. Miguel Lucena de Boaventura, de acordo com Fraga (2006, p. 78):

“[...] apareceu para continuar a pregação do monge que deixou grande fama no Contestado, reiniciando o apostolado deste. Ex-soldado do Exército de onde foi desertor, ou da força policial do Paraná, conforme contam outros, não possuía a mesma constituição mística dos monges que o antecederam.”

O Contestado foi uma área de terras propícias à cultura da erva mate

localizada na divisa política entre os Estado do Paraná e de Santa Catarina e que era alvo de disputa entre estes dois estados da Federação.

Todos estes três personagens, de acordo com Carvalho (2009, p. 167) praticavam curandeirismos mesclado com religiosidade. Assim para este autor o segundo e o terceiro monge também adentraram no contexto político, além do social e religioso. O foco de atração destes monges, assim como padre Cícero e até mesmo Antônio Conselheiro era o levante contra a República e o fim do Regime do Padroado.

No contexto do Contestado ocorre santificação popular. Segundo Machado (2012, p. 20):

Depois de morto no Irani, José Maria foi santificado pelos sertanejos. No final de 1913, uma menina de 11 anos, Teodora, passou a relatar sonhos com José Maria: o monge ordenava que todos voltassem a se reunir em Taquaraçu. O chamado da pequena “virgem” atraiu para o povoado vários grupos de descontentes [...].

Embora não seja foco de nossa investigação, percebe-se que, não somente o monge José Maria recebe o *status* de santo, mas esta menina também, já que era considerada pelos sertanejos como uma intercessora entre o monge e eles.

Nos seringais na Amazônia, temos basicamente as mesmas condições socioeconômicas do sertão nordestino e do Contestado, exceto pelo caráter milenarista e a busca de uma Terra Sem Mal. O período histórico do surgimento de vários destes santos populares na Amazônia são os mesmos. Os elementos – chave que transmutaram do Nordeste para a Amazônia estão presentes na questão do coronelismo, na ausência do Estado, assim como as condições ambientais que levaram o nordestino tanto no sertão quanto na Amazônia a criar mecanismos de sobrevivência física e espiritual.

Exemplo clássico de santificação popular é o de Santa Raimunda do Bom Sucesso, reconhecida como santa desde o início do século XX.

Klein (2003, p. 51) relata que Raimunda foi dada como santa por ter impedido que a chuva banhasse um rapaz afetado por uma febre alta; “A febre do enfermo passou e o lugar onde ele se encontrava não foi atingido pela chuva. Com isto, o choque de temperatura da chuva sobre o corpo febril, muito temido pelos seringueiros, não prejudicou o rapaz”.

Após a fama de santa ter se espalhado pela região o corpo de santa

Raimunda teria sido removido por membros do corpo eclesiástico da Igreja Católica e, conseqüentemente, o perfume desapareceu, mas permaneceu o seu culto entre os seringueiros do Estado do Acre e peruanos da fronteira que anualmente se dirigem ao local para pagar suas promessas.

Klein (2003, p. 50) enfoca que “O lugar onde estava o corpo da santa era marcado por um perfume. Esta marca do lugar encantado é lembrada por muitos seringueiros do Icuriã e das proximidades”. Esta característica de encantamento do lugar também está presente em São Geraldo.

De acordo com o Sr. Alcindinho a capela de São Geraldo, fica a pouco mais de quatro metros da margem do rio Massangana (Figura 18) e até recentemente nunca havia sido alagada durante as cheias cíclicas do rio. Somente com o avanço da exploração de cassiterita na região que represou parcialmente o rio, as águas invadiram ocasionalmente a capela. Outro fato que reforça o imaginário de lugar mágico, nas palavras Klein (2003, p. 50), é o fato que, segundo o Sr. Alcindinho, no dia 16 de Outubro, dia de São Geraldo não chove na localidade. Ainda segundo ele: “Chove antes ou depois, mas no dia dele não chove”. Este imaginário popular local é um sinal claro para que se proceda ao ritual religioso em homenagem a este santo.



Figura 18. CAVALARI, E. O espaço mágico na comunidade de São Geraldo.

A foto evidencia a proximidade das águas do rio Massangana da capela sobre o tumulo de São Geraldo que até recentemente era intocado pelas cheias deste rio. Data: 05 de Jun. 2015. Local: Capela de São Geraldo.

O que liga estes casos de santificação popular na Amazônia são as circunstâncias históricas e sociais nas quais ocorrem. Todas elas estão ligadas de alguma forma à economia da borracha que submetia mulheres e homens a um vil modelo de produção econômica. Com base nesta constatação, temos que levar em conta que nos seringais, além da opressão praticada pelo sistema econômico, existia um grande problema que era a questão da saúde. Apenas parte das moléstias tinha tratamento, seja através de remédios industrializados ou por meio de ervas, cascas e raízes.

Quando esses poucos recursos falhavam entra a fé nos santos populares. A fé para Dourado da Silva (2015, 44) “[...] é essencialmente apresentada pelos sujeitos como a motivação, o impulso, a determinação de seguir em um caminho. Nas diversas indagações da razão, a fé impulsiona os sujeitos, fortalece e dá ânimo para persistir”. Neste sentido, a fé nas santas e santos populares era o último recurso, a esperança última. Trata-se assim do combustível principal para a santificação

popular.

De acordo com a Sra. Francisca Pereira do Nascimento nestas situações nas quais não se tinha alternativa para a cura do corpo:

A gente morava em seringal, não tinha recurso nenhum, né? E então a gente se pegava com São Geraldo, pra livrar de alguma coisa, um filho que tava doente. A gente pegava o nome dele botava na água e mexia aí a gente dava para a criança e aí sarava. Aí, a gente cultuava aquela fé. Mas aquela fé era ilusão, mas curava por causa daquela fé.

São nestes momentos de curas milagrosas, que ocorrem constantemente ao longo de mais de um século, o reforço desse imaginário. Sua internalização geralmente está associada a um milagre ou a um feito inexplicável, que se propagam e repetem com outras pessoas em situações semelhantes, nas quais não têm saídas a não ser uma intervenção de ordem sobrenatural. Chamou muita a nossa atenção durante os trabalhos de campo o relato da corporificação de São Geraldo, fato este ocorrido com o esposo da Sra. Francisca Pereira do Nascimento, segundo a qual:

Uma vez ele caiu do mutá⁸ do pau de seringa. Ele ficou lá no chão machucado, desesperado. Aí ele pegou com São Geraldo, foi como um sonho. Ele acordou com aquela pessoa levantando ele. Quando ele chegou aqui viu que era aquele santo que ele viu na mata. Aí ele tornou devoto de São Geraldo. Aí disse que aquele homem chegou pegou ele por arreio e botou ele em pé aí falou: Anda. Vai se embora. Aí ele desse tempo veio aí na igreja e viu. Era a foto do santo, o homem que ele viu no mato. Aí ele ficou devoto.

Esta corporificação liga-se a outros casos conhecidos como a de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro ocorrida no Seringal Monte Nebo descrita por Lima (2001, p. 111); de Nossa Senhora de Nazaré e São Benedito conforme Maués (1995, p. 172).

Estes fenômenos ocorrem em momentos de grande tensão, como explica Tuan (2012, p. 92). Quando aos sujeitos sociais não resta nenhuma alternativa, recorrem a estes intercessores entre eles e a tão desejada resolução de seus problemas, especialmente os de saúde, como visto. Basicamente são os casos de saúde os responsáveis pela santificação popular da mulher ou do homem comum, o qual diferentemente do processo oficial da Igreja Católica que demanda uma

⁸ Mutá trata-se de um tronco escorado na seringueira, fazendo-se de uma escada tosca. Utilizava-se o mutá para extrair o látex das partes mais altas do tronco.

investigação profunda a respeito da vida do candidato a santo (a), inclui-se a confirmação científica no caso de milagres que envolva questões de saúde que, por sua vez, custa caro.

O processo de santificação oficial se dá em duas etapas que se inicia com beatificação. Esta primeira etapa é a confirmação pelo papa que o candidato (a) a santo (a) que o mesmo teve uma vida imaculada ou teve uma morte em circunstâncias de martírio, e que segundo a Igreja Católica vive a plenitude do céu. Como beato (a) esta pessoa pode ser venerada somente nos lugares em que nasceu ou na Ordem religiosa que criou.

A próxima etapa é a canonização, ou seja, a inclusão do nome do beato (a) na lista cânone dos santos. Todo o processo passa por diferentes etapas que se inicia com a licença do Vaticano para se iniciar o processo de santificação. Aberto o processo, o candidato (a) recebe imediatamente o título de servo de Deus.

De certo modo, todo este processo oneroso e moroso somente passou ocorrer após a Igreja Católica ter usurpado o direito de santificar, pois este sempre foi um processo que era feito pelo povo.

Já o processo de santificação popular basta a evidência do milagre para que a pessoa seja elevada ao *status* de santa ou santo. Para todos os efeitos a Igreja não reconhece estes santos populares uma vez que no Código de Direito Canônico (1983, p. 207) em seu artigo 1187 estabelece que: “Só é lícito venerar com culto público os servos de Deus, que foram incluídos pela autoridade da Igreja no álbum dos Santos ou Beatos”. Contudo, para as comunidades beneficiadas pela santa ou santo, a aprovação da Igreja ou não é apenas um mero detalhe. O que vale, realmente, são os benefícios recebidos. Estes sim atestam e legitimam a sua santidade.

A partir deste momento, a mulher ou homem santificado entra para o mundo dos encantados. Os encantados segundo Loureiro (1995, p. 88) são entidades que permeiam o viver amazônico sendo que estes protegem os grupos humanos e as comunidades onde vivem; trazem saúde, prosperidade e felicidade para que lhe dê devoção.

Para Maués (1999, p. 93) os encantados “Trata-se de seres ambíguos que, assim como curam, podem provocar doenças, como por castigo ou por maldade”. Todos estes elementos são encontrados nestes santos e santas populares. O poder da cura e do castigo são algumas de suas características marcantes. Estes castigos

impostos por estes santos e santas populares estão intrinsecamente relacionado à moral, aos valores e à necessidade de preservação desta religiosidade, uma vez que funcionam como instrumento de defesa desta cultura.

No caso de São Geraldo estes dois extremos também estão presentes o que nos possibilita colocar estes santos populares no panteão das encantarias amazônicas.

4.3 A CONSTRUÇÃO DA CAPELA SOBRE O TÚMULO DE SÃO GERALDO

Nesta subseção trataremos do processo histórico que levou à construção da capela sobre o túmulo do São Geraldo. Pela ausência de bibliografia sobre o tema, nos pautaremos na história oral através de relatos de pessoas que conhecem os relatos desta construção e que testemunharam parte deste processo, em especial o Sr. Alcindinho Mendes Ferreira.

Para se chegar à Igreja que na atualidade existe sobre o túmulo de São Geraldo, foram necessárias quatro fases. Inicialmente existia somente o túmulo com uma cruz sendo que, posteriormente foi construída uma igreja feita de troncos e palha (Figura 19) e na sequência foi feito uma construção de taipa segundo o Sr. Alcindinho “Teve um gerente que mandou fazer uma casinha de barro. Fez um compromisso com ele, foi válido e fez [...]. Eraldo Dias (nome do gerente)”, e só então em 1964 foi construída a primeira parte em alvenaria.



Figura 19. Fonte: Eraldo Pereira do Nascimento.

Ilustração criada pelo Prof. Esp. Eraldo Pereira do Nascimento com base nas nossas orientações às quais foram obtidas através de entrevista concedida pelo Sr. Alcindinho Mendes Ferreira. A importância da ilustração, é que ela permite contextualizar as informações com a imagem situá-las com o provável ambiente então presente no local, uma vez que esta ilustração foi apresentada ao Sr. Alcindinho e o mesmo confirmou sua semelhança.

O histórico das fases de construção desta igreja revela o poder da crença neste santo popular. De acordo com o relato do Sr. Alcindinho ex-fiscal do seringal Bom Jardim:

Aí foi o tempo em que em 58 (1958) Flodoaldo compra isto aqui. Era um homem pobre, viu que o João de Moura morreu, ficou a viúva querendo vender, Flodoaldo comprou na coragem porque dinheiro ele não tinha, mas comprou financiado pelo Banco do Amazonas, comprou. Mas aí ele sem prática de seringal, foi indo, foi indo, a produção foi diminuindo e o banco já querendo tomar o seringal dele. Ai eu chego aqui em 59 (1959), vim como mateiro e fiscal de seringal. Fui trabalhando, quando em outubro, dia quatro de outubro meu pai faleceu. Fiquei parado em casa com minha madrasta porque ela sentiu muito, ai eu fiquei em casa junto com ela. Ai faltou

comboieiro, ai me colocaram para tanger burro no seringal. Aprovei no serviço e o Flodoaldo, coitado! Aquilo ali fazia o que podia. Tinha boa vontade, mas não tinha condição. A condição dele não dava. Ai quando foi um dia ele lembrou-se de fazer um rogativo e fez. Aí mandou dizer para mim aqui, que fosse encontrar com ele lá no outro que ele queria falar comigo e a noite nós conversando ele disse: --- Alcindino, eu fiz um rogativo com o São Geraldo. Já chamavam ele de São Geraldo. Fiz um rogativo com ele e você já sabe, eu já mandei meu tio pesquisar esta minha área aqui, como garimpo, não deu garimpo e eu fiz um rogativo com ele que se der minério na minha área, que dê para sanar meus compromissos todo, a primeira coisa que mando fazer é um igrejinha pra ele. Isso já foi em 50, em 60 (1960) já. E em segundo um barracãozinho para eu atender meu povo. Terceiro uma ponte no Massangana para eu passar com meu carro. O quarto uma festinha pra ele com novena no dia 11 de Fevereiro, que é aniversário de minha mãe eu faço os dois juntos.

Flodoaldo Pontes Pinto era então o dono do Seringal Bom Jardim e competiu a ele a construção da primeira igrejinha sobre o túmulo de S. Geraldo (Figuras 20 e 21). Coube a ele também o início da festa a este santo popular, que até então não existia. Contudo, observa-se que a festa a São Geraldo não ocorria no local do túmulo, mas sim no pátio do barracão do seringal Bom Jardim. Data de 1962 as alterações.



Figura 20. CAVALARI, E. Choque de gerações – diferenças na arquitetura da igreja de São Geraldo.

Vista lateral da igreja construída sobre o túmulo de São Geraldo. A parte construída por Flodoaldo Pontes Pinto como pagamento de sua promessa trata-se da parte menor à direita na qual se destaca as janelas estreita de estilo gótico. A parte nova, a mais larga foi construída pela comunidade em 2008. Data: 05 de Jun. 2015. Local: Comunidade de São Geraldo.



Figura 21. CAVALARI, E. O Tradicional – arquitetura das janelas da Igreja lembra a das antigas igrejas europeias.

A foto acima permite uma boa dimensão da capela construída sobre o túmulo de São Geraldo. Esta capela é dividida por uma parede que separa o local do túmulo e o altar, de um cômodo no fundo que na atualidade serve de depósito. Neste local encontramos o andor, e alguns ex-votos. A maioria dos ex-votos foi queimada, segundo o Sr. Alcindinho a pedido de um padre. Data: 05 de Jun. 2015. Local: Comunidade de São Geraldo.

4.3.1 As festas religiosas nas comunidades sob a ótica de Adriano Lopes Saraiva

As festas religiosas em comunidades amazônicas para Adriano Lopes Saraiva se inicia, de modo geral com uma promessa ao santo de devoção de alguém pertencente ao local, característica esta que também está presente em São Geraldo.

De acordo com este autor, estes festejos representam a relação que as comunidades tradicionais da Amazônia possuem com o sagrado e se traduzem em respostas simbólicas à sua forma de ver o mundo.

Saraiva (2007, p. 38) observa que nestas festas religiosas “Os momentos do festejar estão definidos em dois pontos bem claros: os momentos de devoção e os momentos dos divertimentos”. Contudo, observa este autor que nestas comemorações de festejos a santos o sagrado e o profano estão presentes, no entanto diluídos nos vários momentos da festa.

Ressalta-se que esta é uma prática encontrada em muitas referências que versam sobre estas festas, como já discutimos anteriormente.

Para Saraiva (2007, p. 59):

A forma pela qual a festa acontece reflete a organização dos grupos e demonstra as relações que estes indivíduos travam uns com os outros, e à medida que temos no sentido religioso uma via de interesses contrários estejam num mesmo espaço convivendo juntos.

Ou seja, os momentos festejos gera uma espacialidade especial, na qual todas as possíveis diferenças são momentaneamente colocadas em suspensão, não estão mortas, mas amortecidas pelo objetivo maior que é o ato de festejar o santo da comunidade, estreitar as relações e talvez dissipar de vez seus interesses contraditórios.

Ainda de acordo com Saraiva (2007, p. 64) os festejos fazem com que os moradores destas comunidades se desprendam de suas atividades diárias e se dedica ao divertimento juntos com aos seus parentes, vizinhos e demais participantes da festa.

Neste contexto fica evidente que o ato de festejar revela uma espacialidade específica como já dissemos, mesmo que esta seja temporária uma vez que a festa nestas comunidades é um lapso no tempo cronológico assim como nas atividades costumeiras.

Ainda observa o mesmo autor que estes momentos de festejar os santos, permitem que ocorra a celebração da missa por um padre, algo bastante incomum, dada às dificuldades de acesso de muitas destas comunidades. Para estas comunidades, explica Saraiva (2007, p. 60) a presença de um padre nos festejos é motivo de muito orgulho e satisfação, pois não é sempre que isto ocorre.

Conforme explica este autor, a procissão trata-se de um ponto alto da parte religiosas destas festas. A preparação da procissão começa com o ato de enfeitar o andor, trabalho executado pelas mulheres. A procissão em si é o momento em que congrega quase toda a comunidade e é de grande importância para aqueles que fizeram promessas ao santo de pagá-las.

Para finalizar as ponderações de Saraiva (2007, p. 83) acerca destes festejos este explica que a festa é ritual, mas também é um modo de ação e de resistência destas comunidades, e que as mesmas moldam o espaço, o ressignifica, e o transforma em símbolo. Estas características estão presentes na festa a São Geraldo as quais analisaremos a seguir.

4.4 A FESTA A SÃO GERALDO

A festa a São Geraldo se iniciou em 1962 como pagamento da promessa feita por Flodoaldo Pontes Pinto ao referido santo. Desde que se iniciou este festejo, todos os seus custos com a alimentação era bancada pelo Seringal e assim continuou até o arrendamento da jazida de extração da cassiterita pelas mineradoras. Segundo o Sr. Alcindinho a Mineradora Taboca não realizava a festa.

O retorno das festividades se deu anos depois quando o Sr. Alcindinho recebeu as terras na qual se localiza a igreja de São Geraldo como um benefício pelos anos trabalhado no seringal Bom Jardim, de Flodoaldo Pontes Pinto, morto em um acidente em 1975. Segundo o Sr. Alcindinho ele havia ido a Porto velho para falar com Flodoaldo e, após uma primeira conversa, estava hospedado a esperar para voltar a Ariquemes:

Quando foi à noite mandaram me chamar lá onde eu estava hospedado, na casa dele mesmo. Ele tinha uma casa em Porto Velho, pessoal dele chegava para aquele barracão. Aí chegou um rapaz disse: seu pai disse que não é para você viajar amanhã não. Não é para você sair sem conversar com ele. Quando foi de manhã eu vim para conversar com ele.

Ele estava sozinho. Aí ele disse: Alcindinho nós conversamos tanto ontem, mas o mais principal nós não falamos. Aí ele disse: Olhe Alcindinho você chegou comigo em 59. O senhor se deu muito bem trabalhando comigo. Aí ele disse: você sabe que eu prometi pra você a colocação que você trabalhou na beira do rio. Não foi isso? Aí eu disse: foi. A colocação que era minha. Mas hoje eu já não quero mais aquela colocação. Então ele disse: Então você vai tomar conta da igreja de São Geraldo sua área de terra vai ser ali. Aí eu disse pra ele: mas o senhor vai me dar um documento porque você sabe que tem muita gente que nasceu ali, criou-se e depois vai ficar triste hoje que o senhor me deu a terra. Ali é o seguinte é você o dono e acabou.

O retorno da festa a São Geraldo, segundo o Sr. Alcindinho se deu devido ao pedido dos antigos seringueiros que ainda moravam pelas redondezas, que por intermédio de um dos gerentes da mineradora.

Aí tinha cidadão por nome Oliveira. Aí ele disse: tô sabendo que você é o dono da igreja. E a festa? Aí eu disse: eu recebi uma igreja não uma festa. Aí ele disse: não pode ser, o pessoal tá todo procurando pela festa. Aí eu comecei fazer a festa, fraquinho. Aí fui levantando e aí eu vim morar pra cá.

O ressurgimento da festa se deu através da parceria entre o Sr. Alcindinho e os moradores, devotos da região, uma vez que seria muito difícil para que ele executasse todos os preparativos para o festejo. De acordo com o Sr. Alcindinho:

Quando eu comecei tinha uns seringueiros que ajudava com todo o meu serviço de limpeza. Era feito por eles. Aquilo quando dava com uma semana antes era trabalho de dia forró, de noite, uma semana antes da festa. Eles sempre me ajudavam a fazer a festa aí. Aquilo era comida, cachaça que eu dava pra eles, aquilo ali era tudo por minha conta. Mas o serviço ficava pronto. Agora hoje eu preciso pagar gente de fora.

Esta reclamação que o Sr. Alcindinho faz acerca do pagamento de diárias, é bastante frequente em suas falas, revela um descontentamento com os rumos que a festa tomou ultimamente. Contudo, durante o trabalho de campo pude observar uma evidente parceria entre parte dos moradores da comunidade no auxílio da preparação do ambiente para os dias 15 e 16 de Outubro. Inclusive com a participação de protestantes.

Quanto à participação dos dois senhores protestantes, esta estava pautada no interesse de contribuir para com o Sr. Alcindinho. Não assumiam que trabalhavam em benefício a São Geraldo, de forma que ao realizarem a desossa da carne para o almoço do dia 15 e 16 de outubro, bem como na construção da cerca que evitariam que carros dos visitantes fossem colocados em lugares inadequados, para eles

estava relacionado ao fato de o Sr. Alcindinho ter doado terrenos para eles na Comunidade. Assim, como negação a São Geraldo, afirmam que fazem estes trabalhos para o Sr. Alcindinho, para quem este trabalho é feito em benefício ao santo.

Uma das marcas que permanecem até o ano de nossa pesquisa (2015), é o almoço coletivo que é fornecido pelo Sr. Alcindinho em sua casa nos dias 15 e 16 para aqueles que visitam a igreja.

No início, desde que assumiu a festa, a alimentação segundo o Sr. Alcindinho:

Tudo isso era de graça. Eu fazia porque Deus e São Geraldo me ajudava na correria do ano, mas era do meu bolso. Aí tinha estrago. Hoje não. Não tem estragado nada. Depois que eu passei a bebida para o camarada que toca e o churrasco. Mas na minha época, não. A carne sempre tinha gente que me doava carne. Eu pegava, criava muito porco e muita galinhas, então fazia com isto.

Convém observar que, quanto à alimentação, seus preparativos duravam e ainda dura o ano todo. Durante uma conversa que não foi gravada, o Sr. Alcindinho afirmou que de seu pequeno rebanho bovino é retirado uma rês utilizada na composição da alimentação dos dias já citados (Figura 22).



Figura 22. Carne para a alimentação dos pagadores de promessas e visitantes. Casa do Sr. Alcindinho. Parte da carne a ser desossada para a preparação do almoço coletivo. Data: 15 de Out. 2015. Local: Comunidade de São Geraldo.

Apesar do ambiente bastante rústico, tudo era feito com muita dedicação, seja pela filha do Sr. Alcindinho que viera de Porto Velho para ajudá-lo na preparação da festa, seja pelos encarregados da desossa e preparação do churrasco (Figura 23). O principal banquete, por assim dizer, fica reservado para o dia 16 de Outubro, dia de São Geraldo, e por receber o padre que fica para o almoço coletivo.

Essa sincronia, este trabalhar em prol dos festejos dos dias 15 e 16 de Outubro se encaixa com perfeição na explicação dada por Perez (2002, p. 47-48) segundo o qual:

A festa é o espaço da novidade, do encantamento, da alucinação. Ela nega a carência, a precariedade, sem negar a realidade; justamente ao contrário, a realidade é transfigurada e exacerbada por um realismo cômico que mesmo reafirmando-a dela ri. [...] Festa é, portanto, definido sacrifício, trocadom, reciprocidade, ou seja, o ato mesmo de produção da vida.

Todas estas observações feitas por Perez (2002) encontram-se nos festejos de São Geraldo, especialmente nos dias 15 e 16 de Outubro, sendo que foi muito

importante estar com aquela comunidade e também contribuir para a realização dos festejos. Isso nos fez ganhar ainda mais confiança que já tínhamos, sobretudo pelo fato de ter me identificado como professor e pesquisador. Ser professor nestas locais ainda é uma profissão reconhecida.

Outra característica que notamos nos dias 15 e 16 é o desaparecimento quase completo da hierarquia. Esta somente aparecia quando se referiam ao padre ou ao professor (eu), mas esta hierarquização era tão somente a título de identificação. Em nenhum momento pude notar privilégios, seja a mim ou ao padre no dia 16. Todos participaram do almoço servido, sejam moradores locais, seja visitantes pagadores de promessas ou pessoas que trabalhavam no preparo do ambiente para estes dois dias.

Claval (2014a, p. 139) considera que nestes espaços festivos e de lazer, estes são uma necessidade das sociedades que, embora se contraponha ao tempo e ao espaço produtivo ambos se completam. Neste contexto, as festas marcam uma ruptura coletiva no decorrer dos dias comuns na qual aflora o sentimento coletivo e reduz temporariamente a hierarquia social. Observação semelhante faz Castro (1976, p. 229-230) e Airès (2006, p. 51).



Figura 23: CAVALARI, E. O churrasco para o padre, como diziam na Comunidade.

Preparação do churrasco para o almoço a ser servido após a missa. Neste momento era grande o vozerio e o entra e sai da cozinha da casa do Sr. Alcindinho, a qual, como já versamos anteriormente, é o local de catalisação das relações entre os membros da localidade e os visitantes. Data: 16 de Jun. 2015. Local: Comunidade de São Geraldo

Terminado o almoço coletivo no dia 16, a expectativa era para a procissão que ocorreria no domingo, dia 18 a qual não aconteceu. Agora a atenção voltava para a parte festiva, propriamente dita, já que o evento caminhava para o fim. Era o momento de aproveitar as últimas horas de festejos, e reforçar os laços pessoais, assim como para se divertir da melhor forma que adequasse a cada um.

A festa de São Geraldo entre os dias 17 e 18 fica sob responsabilidade do pessoal terceirizado. Desde o ano 2014 é a mesma família, proprietária da lanchonete Recanto Tropical, localizada na BR – 421 KM 27 e seus amigos que trabalham na festa. São eles que fazem a divulgação do festejo (Figura 24) e traçam o planejamento para a execução da mesma.



Figura 24. CAVALARI, E. A propaganda a favor do sagrado.

Out - door de divulgação da festa de São Geraldo. Outro out-door idêntico foi colocado na entrada da comunidade. Esta forma publicitária na BR – 421 pode ter contribuído bastante para a divulgação do evento. Data: 22 de Set. de 2015. Local: BR- 421 Km 15 – Posto de controle do IDARON/SEFIN.

No dia 17 pela manhã, pessoas chegavam e traziam consigo o material para a festa que iniciaria na parte noturna que se estenderia até a tarde de domingo com o torneio de futebol. As primeiras atividades que observamos é a divisão das tarefas entre dois grupos: enquanto um destes se ocupava da organização do barracão (Figura 25) local no qual ficaria o som e boa parte das mesas, a área destinada a ser servida a bebida e a comida (Cachorro quente; pipoca; churrasco; refeição; espetinho simples e espetinho completo) para os frequentadores, outro, exclusivamente masculino, mas supervisionado por uma mulher, cuidava dos preparativos para organizar a cozinha (Figura 26) e a churrasqueira.



Figura 25. CAVALARI, E. Preparação da festa de São Geraldo.

Na foto, ao fundo, vê-se o barracão que foi construído especificamente para os festejos, através da parceria com um político de Ariquemes em conjunto com a comunidade. O momento retrata os preparativos para deixar tudo organizado para o início da festa naquela noite. Data: 16 de Out. de 2015. Local: Comunidade de São Geraldo.



Figura 26. CAVALARI, E. Barracão cozinha / Churrasqueira da comunidade de São Geraldo.

A foto retrata a cozinha construída especificamente para os festejos de São Geraldo. Na parte do fundo fica a churrasqueira. Data: 12 de Set. de 2015. Local: Comunidade de São Geraldo.

Após a realização da festa, buscamos saber dos dados referentes à mesma. Para tanto nos dirigimos até o Km 27 da BR-421, para coletar as informações. Segundo apuramos, a festa proporcionou um lucro líquido de R\$ 1.165,00, para a Igreja de São Geraldo.

Segundo os organizadores, foram gastos com a empresa de segurança Rota, R\$ 165,00 a diária; R\$ 1.000,00 com material de construção da cozinha e reforma dos banheiros e R\$ 300,00 de mão de obra.

As doações que os mesmo conseguiram em benefício de São Geraldo foram dois novilhos, um edredom; um chapéu e um depurador de ar para cozinha.

O torneio de futebol teve como premiação R\$ 400,00 para o primeiro colocado; R\$ 200,00 para o segundo; R\$ 50,00 para o terceiro e uma caixa de cerveja em latas para quarto colocado. Segundo os organizadores a arrecadação com as inscrições totalizou R\$ 400,00, de forma que tiveram que remanejar dinheiro do caixa para cobrir a premiação.

Notamos certo descontentamento por parte dos organizadores da festa com a Comunidade. A razão disto se deu devidos a alguns fatores como: o não

fechamento dos (raros) comércios na Comunidade para beneficiar as vendas da festa e, conseqüentemente a Igreja de São Geraldo. Além deste, outros de pequenas proporções ocorreu com o pernil e o peixe que seriam assados e leiloados, mas os mesmo não foram descongelados no dia anterior na casa do Sr. Alcindinho.

Os dois dias do festejo gera muitos resíduos sólidos: garrafas pet, latas de cerveja, plásticos de embalagens e outros (Figura 27). Com exceção das latas de cerveja que são destinadas à reciclagem, os demais lixos são incinerados, uma vez que na Comunidade não há serviço de coleta de lixo.



Figura 27. CAVALARI, E. Resíduos sólidos gerados pela Festa de São Geraldo.

A foto destaca parte dos resíduos sólidos gerados pela festa. O descarte do lixo na comunidade é feita pela incineração a céu aberto, o que ocasiona a geração de fumaça e os demais resíduos que escapam à queima ficam espalhados próximo ao que restou da mata, poluindo o ambiente. O descarte correto do lixo é um desafio para a comunidade, uma vez que não dispõe de meios apropriados. Data: 18 de Out. de 2015. Local. Barracão da festa na Comunidade de São Geraldo

4.5 A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA FESTA A SÃO GERALDO

Esta seção foi, sem dúvida, o mais difícil de ser escrito. Razão para isto é o desaparecimento intencional, talvez, até involuntário das mulheres que, ao longo do tempo se dedicaram a preparar o ambiente para o festejo de São Geraldo, seja na preparação da igreja, seja no trabalho em outras atividades. É certo que, ao longo do tempo estas mulheres foram invisibilizadas socialmente, como afirma Mary Del Priori (1998, p. 221, 223 e 224). É notório que ao longo do tempo, somente quando mulheres estavam relacionadas com as casas reais é que as mesmas aparecem na história.

Durante as pesquisas de campo, quando indagava aos homens sobre a participação das mulheres na organização da festa ou nos rituais religiosos, eu recebia um simples *sim* como resposta. Neste momento foi de fundamental importância ter participado da disciplina de Geografia e Gênero ministrada pela professora Dra. Maria das Graças N. S. Silva, que nos debates nos orientou acerca das dificuldades que encontraríamos em campo quando abordássemos o papel exercido pelas mulheres na sociedade, mas também nos instruiu que a arma contra esta invisibilização das mulheres na sociedade era a paciência e a persistência na pesquisa.

O primeiro relato que obtivemos sobre a participação das mulheres em prol de São Geraldo, ocorreu a partir de 1955, a pedido do padre Adolfo que acabara de visitar o túmulo de São Geraldo. Segundo o Sr. Alcindinho depois de reclamar da situação de abandono do local do túmulo de São Geraldo:

Tinha umas mulher de idade aí, ele foi e disse: ele precisa de um zelo. Aí elas começaram a zelar da igreja. As mulheres. Tinham muitas mulher ali no Bom Jardim, tinham muito morador. Então a comadre Maria dos Anjos, ela fazia frente. Nasceu e criou-se aqui. Então ela tinha o maior cuidado. Ela juntava as mulher aí para fazer a limpeza.

Já a participação das mulheres nos festejos a São Geraldo segue a mesma dinâmica das demais festas religiosas na Amazônia, nas quais as mesmas trabalham arduamente na preparação de boa parte da infraestrutura, bem como fica a cargo delas, com exceção do churrasco, a preparação da comida.

Depois de muita insistência com o Sr. Alcindinho, consegui extrair da fala deste senhor, que as mulheres ajudavam na preparação do local dos festejos,

quando ele assumiu sua realização. Segundo o Sr. Alcindinho as mulheres faziam a limpeza do terreno após os homens terem tirado os matos mais grossos.

Segunda a Sra. Francisca Melo da Silva, ex-esposa do Sr. Alcindinho, a sua participação na festa se dava;

[...] no tempo que eu me ajuntei com o Alcindinho, eu tinha uns 16 anos. Eu criei três irmãos dele, dois faleceram. Aí foi no tempo que nos viemos para cá, crie meus filhos. Aqui era um mato, o povo morava tudo no Bom Jardim. Aqui era uma colocação. Quando nos chegamos aqui, já tinha a igreja aqui. Aí teve o primeiro festejo de São Geraldo, até que foi uma promessa que o Flodoaldo que ele fez. Nós morava em Bom Jardim, aí foi o tempo que nós fomos morar prá acolá. Aí ele (Seu Alcindinho) veio e fez uma barraca aqui. Porque ficava mais perto para eu fazer a limpeza. Porque eu vinha de lá para fazer a limpeza aqui. Eu tinha prazer de vir fazer a limpeza. Na festa, quem cuidava da cozinha era eu. Era eu que lutava com pessoal tudinho aí dentro. Porque antigamente ninguém comprava comida. Era feita por conta da festa. Nós criava bastante galinha, bastante porco. Graças a Deus criei muita galinha. No meu quintal eu jogava duas latas de milho no terreiro. As galinhas que sumia eu não sentia falta. Todos os anos nós tirava um porco para São Geraldo, para a festa dele. As galinhas também, patos. Nós em casa mesmo, não tinha carne de gado. Era só carne de porco, carne de galinha e pato. Muitas mulheres ajudavam na cozinha, outras não. Outras vinham aqui lavavam um prato, um coisa. Eu trabalhava até meia noite, deixava tudo limpo. Quem me ajudava na cozinha era a Dalzisa e a Francisca que quando vinha das colocação de lá para cá ela me ajudava. O resto era tudo eu mesma era eu quem me virava. Uma comparação: Ontem foi sexta feira, né? Aí de ontem eu já matava galinha, matava pato, pelava deixava tudo cortado, prá hoje eu ir cuidar do almoço. Se eu arrumava companhia do dia 15 para 16 eu já deixava pronto. Naquele tempo era bom mesmo, não é como hoje em dia não. Naquele tempo o festejo era um festejo.

Conforme podemos notar, o trabalho árduo recaía sobre as mulheres, sobretudo para aquelas que ficavam na cozinha no preparo o almoço para o dia 16. Segundo a dona Francisca Melo da Silva, somente após a meia noite, quando findava seus afazeres que ela se divertia no baile. Moradora de Porto velho, na atualidade ela afirma que “Eu gosto de vir no festejo. Eu venho pela procissão. Antigamente eu vinha aí, dançava a noite todinha e quando era no outro dia eu ia para a procissão”.

Aparentemente o tempo não influenciou muito nesta forma de organização dos trabalhos das mulheres no que tange a dar subsídios para que a festa dos dias 15 e 16 permaneça com seus traços originais. Se após a separação de dona Francisca (Figura 23) do Sr. Alcindinho, neste ano de 2015, a sua filha assumiu o posto de cozinheira (Figura 28).



Figura 28. CAVALARI, E. Na presença do sagrado.

D. Francisca Melo da Silva. Esta senhora durante anos foi a responsável pelo preparo do almoço para o festejo de São Geraldo. Data: 16 de Out. de 2015. Local: Pátio da igreja de São Geraldo.



Figura 29. CAVALARI, E. Mulheres, pilares da infraestrutura da festa de São Geraldo.

A mulher de blusa branca filha do citado senhor, foi a responsável pela cozinha nos dias 15 a 18 de Outubro. Nota-se que a mesma assumiu a mesma função da sua mãe na organização da festa. Ela estava tão envolvida com seus afazeres que somente na hora do almoço a vi parada, de prato em mãos, mas ainda assim atendendo a mesa. Data: 16 de Out. 2015. Local: Pátio da igreja de São Geraldo.

Outro ponto no qual há uma efetiva participação das mulheres da Comunidade, na atualidade, é na preparação da Igreja no dia 15 para o dia 16 de outubro. Nas visitas prévias que fizemos à localidade, não havia o planejamento da pintura da Igreja, de forma que desta atividade, que foi realizada pelas mulheres, não temos o registro fotográfico.

As atividades reúnem mulheres e suas filhas e filhos, maiores e menores, na limpeza (Figura 30) e na ornamentação da igreja (Figura 31), e também na preparação do andor para a procissão.



Figura 30. CAVALARI, E. Mulheres, trabalho, fé e devoção.

A foto retrata parte do processo de limpeza da igreja, para que a mesma fosse enfeitada e preparada para receber os visitantes, os membros da comunidade, os pagadores de promessas e o padre. Data: 15 de Out. de 2015. Local: Igreja de São Geraldo.



Figura 31. CAVALARI, E. O sagrado ornamentado.

Igreja ornamentada pelas mulheres aguardando a chegada das pessoas para participarem da missa em homenagem a São Geraldo. No fundo, ao centro fica o túmulo de São Geraldo. O Acesso ao túmulo se dá através da porta central ladeado por duas janelas em estilo gótico. Data: 16 de Out. 2015. Local: Igreja de São Geraldo.

Os trabalhos de campo foram fecundos para tirar da invisibilidade a participação das mulheres nos preparativos da festa de São Geraldo. Tivemos que usar de muito tato, uma vez que, para a maioria delas, o trabalho que fazem é algo que poderíamos dizer comum, ao ponto de vista delas mesmas. Elas não se dão conta de sua real importância.

As conversas, sobretudo, enquanto estas mulheres faziam a limpeza da igreja no dia 15 foi de suma importância. Confesso que fiquei como um caçador à espreita da caça. Ciente de que a limpeza seria feita na manhã do dia 15, postei-me a certa distância da igreja a esperar por elas, que aos poucos chegaram com baldes e vassouras, acompanhadas de suas filhas e filhos.

Esperei que elas iniciassem os serviços para então me aproximar. Logo que as saudei, estas já falaram: “Ah, você é o professor que está pesquisando aqui?”

Constatação: é impossível passar despercebido nestas comunidades.

Explicados os meus objetivos de minha presença na comunidade, ganhei a confiança delas e assim, pude extrair esta faceta tão importante da organização do ambiente para os festejos, que é a participação das mulheres.

Conversando com as mulheres sobre o seu papel na preparação dos festejos de São Geraldo elas afirmaram que sempre são ativas nos trabalhos. Esta ajuda na limpeza, nos ofícios religiosos, com ou sem a presença do padre. Elas participam da procissão, inclusive ao carregar o andor em parceria com os homens da comunidade.

Apesar de estas mulheres ficarem com a parte invisível do trabalho da festa, na celebração estas são as figuras centrais (Figura 32), diferente de outros festejos, estas carregam o andor (isto não aconteceu, pelo fato de não ter ocorrido a procissão no dia 18).

As mulheres eram a maioria na missa no dia 16 de Outubro. Estas somaram 16 adultas e 8 meninas, sendo que destas, somente duas mulheres chegaram no decorrer do ofício religioso. Já os homens totalizaram 14 adultos e destes 5 chegaram no decorrer da missa. Os meninos somaram 8. Dentre homens e mulheres 10 pessoas comungaram sendo 8 mulheres e 2 homens.

Uma observação interessante que só foi percebida durante a análise das fotos para compor a dissertação é que as mulheres sentam-se separadas dos homens durante a missa. Ao revisar as fotografias, não encontramos registros que havia mulheres sentadas do lado direito da igreja (Figura, 33).

Não vamos nos aventurar a interpretar isto, mas a título exploratório, talvez esteja relacionado ao fato de serem elas que prepararam o ambiente, as que chegaram primeiro e se integraram aos auxiliares do padre nos cânticos, ou denota a divisão social entre homens e mulheres que excederiam as atividades de preparação da festa, se manifesta também na missa, já que notamos um dispensar maior de atenção para estas por parte daqueles que vieram para celebrar a missa.



Figura 32. CAVALARI, E. A fé no viver da Comunidade de São Geraldo.

A foto parcial do interior da igreja durante a celebração da missa na manhã do dia 16 de outubro. Enquanto era preparada celebração, as mulheres, acompanhadas dos auxiliares leigo do padre (uma mulher e um homem) puxavam os cânticos. Data: 16 de Out. de 2015. Local: Igreja de São Geraldo.



Figura 33. CAVALARI, E. Divisão social. Homens e mulheres ocupando lados opostos da Igreja de São Geraldo.

A foto demonstra a separação entre mulheres e homens ocupando lados opostos durante a missa. Durante as observações feitas na missa, não se notaram nenhuma indicação direta de que isto fosse uma determinação existente. A partir do momento que chegavam, as mulheres sentaram do lado esquerdo, e os homens que chegaram após foram para o lado direito da igreja. Data: 16/10/2015. Local: Igreja de São Geraldo.

Durante as entrevistas com as mulheres, geralmente a conversação excedia ao questionário semiestruturado que havíamos preparado. Suas falas abordavam assuntos mais profundos da vida da Comunidade, ao relatar as suas percepções acerca da festa, e, evidentemente a mágoa com o desagregamento que ocorre com a festa de São Geraldo. Uma destas mulheres, que me privilegiou com suas informações foi a Terezinha Leal dos Santos. Dona de uma história belíssima de superação das dificuldades e de lutas pelos garimpos. O relato desta mulher dá conta que;

Cheguei em São Geraldo em 12 de janeiro de 69. Naquela época não era que nem hoje. Hoje, praticamente é uma baderna. O povo vem é pra beber, fazer piseiro. Naquela época não. Naquela época era uma romaria. Vinha gente de todo canto: vinha gente de Manaus, vinha gente de Cuiabá. Aquilo

era três dias com três noites. Aí tinha o povo que trazia as doação de lá, para fazer comida. Então três dias era só a festa da igreja. Só que eu aí findava ficando mais de uma semana, porque depois dos três dias da festa da igreja vinha a festa do povo. Só que hoje não. É um dia só da igreja e dois do povo". Eu vou dizer para você: as mulher faz tudo. Ô, tá vendo a igreja pintada? Não foi homem que pintou. Foi as mulheres. Aqui todo domingo tem culto, mas não vem nenhum homem dirigir não. É só as mulheres. Os homens fazem presença quando está perto da festa, capinando em volta. Mas antes disso, você em volta desta igreja aí dia de sexta, sábado, as mulheres estão capinando, arrancando mato com as mãos, capinando de enxada. Aí quando é para fazer um servicinho daquela lá, fazer uma cerca, aí vem o homem e faz. Mas a não ser, vai contando que vem. Homem só vem pra cá se for para você pagar a diária. Só quem vem sem pagar é as mulheres.

Fica evidente que as mulheres participam efetivamente da preparação da festa do São Geraldo. Outro ponto que nos chama atenção na percepção apresentada na fala da dona Terezinha evidenciou-se durante todo o trabalho de campo, sobretudo quando entrevistamos as pessoas mais antigas da região, em especial aquelas que presenciaram os primeiros festejos e a sua sequência. Fica muito claro que uma das maiores mágoas presentes nos discursos das pessoas mais velhas do local, é a perda do senso comunitário, sobretudo por parte da ala masculina. O ato de ter que pagar pela prestação de serviços que antes eram feitos gratuitamente é um indicador importante da desagregação dos valores tradicionais que envolviam a festa de São Geraldo.

A Sra. Luzitelma Pereira de Souza, outra mulher que nos permitiu gravar entrevista, indagada acerca da razão que a movia a trabalhar na preparação da igreja, respondeu que:

Trabalhar na igreja é muito importante para São Geraldo e pra gente. Nós limpa, nós enfeitamos. Aí no caso, amanhã tem a missa. Nós vai fazer o almoço, ali na cozinha da igreja. Amanhã o almoço é gratuito. Amanhã a comida é servida para todos os que chegar aqui. Na missa a gente ajuda nos cânticos, na leitura. Tudo nós participa. Todos os domingos tem os cultos a gente esta sempre presente.

É importante observar que esta e outras mulheres entrevistadas, fazem questão não somente em relatar a sua participação na preparação da igreja para os festejos, mas, sobretudo em afirmar a sua presença semanalmente nas atividades da igreja. É como se elas estivessem dizendo: Olhe, nós não somente trabalhamos aqui uma vez por ano. Nós estamos constantemente aqui, e exercemos o nosso papel. Queremos deixar isto bem claro, que a vida desta capela é tocada por nós. Esta constatação fica evidente em suas falas.

Expostos todos os conceitos e dados referentes ao nosso objeto de estudo, temos condições de adentrarmos na fase de análise deste fenômeno da religiosidade popular presente não somente neste caso, mas também em outras manifestações deste caráter e assim tecer um arcabouço explicativo do mesmo.

4.6 A ANÁLISE DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO DOS SERINGUEIROS EM TORNO DE SÃO GERALDO

Para a construção desta seção foi de fundamental importância as informações prestadas pelo Sr. Alcindinho (Figura 34), o qual podemos considerar como o guardião da memória coletiva da Comunidade de São Geraldo.



Figura 34. CAVALARI, E. Sr. Alcindinho, o “homem memória”.

Este foi o início de um longo caminho e de horas de conversas gravadas ou não. Muitas destes diálogos não foram gravados, porém anotados no diário de campo, foram fundamentais para compor nosso texto e, sobretudo, para compreender este fenômeno religioso em sua essência. Data 12 de Set. de 2015. Local: Casa do Sr. Alcindinho.

O imaginário criado em torno de São Geraldo se divide em três fases distintas. A primeira fase que vai do surgimento do culto por volta de 1878 e vai até

1955 quando o padre Adolfo visita a capela, já que na visita de D. João B. Costa ao Seringal Bom Jardim em 1944 não se faz menção a São Geraldo. A segunda fase é marcada pelo início da influência oficial da Igreja Católica neste imaginário, começa com a visita do padre Adolfo. A terceira fase, a qual perdura até a atualidade se inicia a partir do início da festa em homenagem a este santo popular que teve começo em 1962.

Para que possamos compreender a primeira fase do imaginário popular devemos rever o processo de santificação de Geraldo, o seringueiro. O primeiro ponto em que se destaca e que já discutimos anteriormente, é o fato de o ramo ter brotado sobre o túmulo do Geraldo e todo o simbolismo daí derivado.

Ao aprofundar a nossa investigação, devemos notar que o relato do Sr. Alcindinho informa que o amigo de Geraldo, já doente, sem solução para seu problema já que “Chegou em Manaus e tratou-se. O médico deu um rolo de remédio. Chegou aqui e o remédio não resolveu nada. Ele baixou novamente”. Este é um ponto importante. O fato de estar diante de um problema insolúvel para o conhecimento humano disponível naquele momento.

Outros quesitos a serem levados em consideração, segundo o relato do Sr. Alcindinho é que esse amigo de Geraldo:

Ai ele foi, ficou olhando pra árvore e pensou: A árvore do Geraldo tinha alguma coisa, porque todo mundo chamava ele de finado. Ele só chamava o nome mesmo, Geraldo. Ele nunca chamou. Só chamava Geraldo mesmo. O pessoal dizia: Mas rapaz... Ele dizia: Mas eu não me acostumo chamar finado. Eu chamo é Geraldo. Aí ele foi pensou que aquela árvore tinha alguma autoridade. Ele chegou no pé da árvore, ele se benzeu, contou a história dele pro Geraldo e pediu nove folhas para fazer um chá. Quebrou nove folhinhas. Botou a água para ferver, botou aquelas folhinhas dentro de um copo, botou a água quente e abafou. Quando aquilo esfriou ele tomou. Ai, quando foi de manhã ele sentiu que o sombrero [sic] dele estava diferente. Já não tava sentindo certas coisas. Aí ele continuou. Todo dia ele pedia e fazia o chá. Tomou trinta dias. Ficou bom. Encostou os remédios do médico, ficou tomando só aquilo ali.

Nestas discussões acerca da formação deste imaginário religioso, percebemos que a uma matriz cultural católica presente em seu processo gênese, uma vez que o amigo de Geraldo se benzeu diante da árvore, e não diante da cruz, sobre o túmulo, que segundo o Sr. Alcindinho era bem tosca, era “Uma forquilha [sic] de madeira partida”. Este ato de se benzer diante da árvore sobre o túmulo nos remete a nossa discussão sobre o simbolismo da árvore, com base nos

pressupostos de Dardel (2011, p. 49), a árvore é um símbolo da vida.

Outro ponto de suma importância é que este amigo de Geraldo, não o tratava por finado, como visto na citação acima. Isto o aproxima do mundo dos encantados que segundo Maués (1999, p. 92) “Os encantados são pessoas que não morreram, mas se encantaram e que vivem “no fundo” dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas”. Este viver *fundo* remete a uma ideia de um local inacessível aos seres mortais comuns, daí a importância destes encantados. Loureiro (1995, p. 88) completa esta ideia do local de morada destes encantados, no imaginário popular “[...] estariam localizadas acima das nuvens e abaixo do céu, assim como na floresta e nos fundos dos rios”. Neste autor encontramos algo que se aproxima do imaginário então existente na primeira fase do fenômeno religioso de São Geraldo, como veremos a seguir.

O fato de o amigo de Geraldo pedir permissão a este para coletar as nove folhas (numa entrevista anterior no ano de 2000 o Sr. Alcindinho dissera que era três folhas. Ao comparar as entrevistas, busquei confirmar com ele o número exato de folhas e este confirmou as nove folhas), demonstra que ele falava com Geraldo, como quem fala com uma divindade numa prece. Este é um dado importante a ser observado em outros santos populares, como Santa Raimunda no Acre e Santa Radi, provavelmente em algum ponto do rio Madeira, ou Antônio Lúcio, só para citar alguns exemplos do quadro já descrito. Estes santos populares, ou encantados, assumem o posto de divindade máxima, a despeito de uma matriz religiosa que tem uma hierarquia rígida. Com base nestas informações, pautados na fenomenologia extraímos a essência desta manifestação religiosa em sua primeira fase (Figura 35).

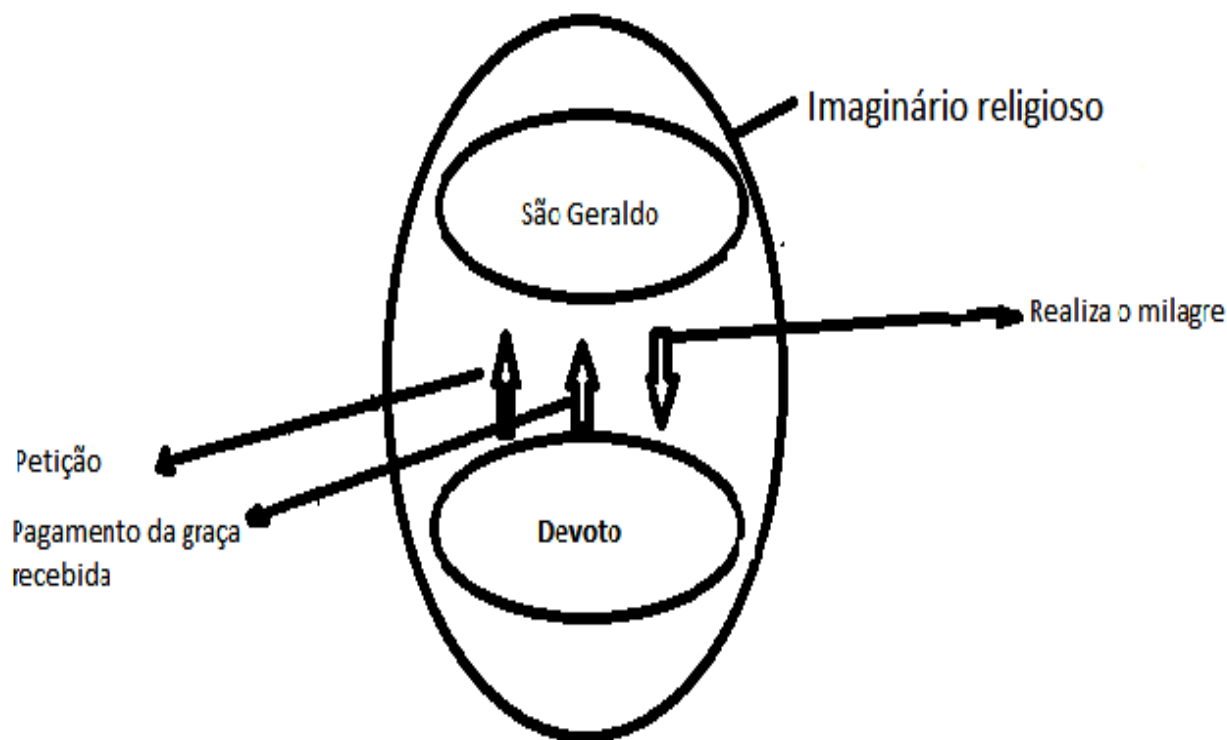


Figura 35. Organização: CAVALARI, E.

Esquema explicativo do imaginário religioso presente no culto a São Geraldo em sua primeira fase. Nesta fase, não conseguimos observar uma hierarquia oriunda da tradição judaico-cristã e até mesmo do catolicismo. Evidentemente acreditamos que estes seringueiros foram instruídos no catolicismo, mesmo que, talvez de forma rudimentar. Mas o que evidencia nesta fase, é São Geraldo como divindade maior.

A segunda fase do desenvolvimento deste fenômeno religioso se inicia com a visita do padre Adolfo em 1955. Segundo o Sr. Alcindinho que guiou este padre desde o rio Candeias através de varadouro, que se tratava de picadas abertas em meio à floresta que permitia a ligação entre os seringais ou entre seringais e povoadamentos, até o Seringal Bom Jardim, relata que o padre em sua companhia:

Levou dois dias de lá pra cá. Chegou aqui, veio, olhou, rodou. Aí, chegou em Bom Jardim, ele juntou o pessoal e meteu a lenha e disse: O que vocês acham do seringueiro milagroso? Aí todo mundo acudiu os milagres dele. Aí ele disse: Mas não parece. Não tá parecendo que vocês acreditam tanto nele. E ele vive desprezado. Aí ele foi e meteu a boca: Será que no meio de você não tem alguém que não sabe rezar pelo menos um Pai Nosso? Por que ele precisa. Ele faz essa missão aqui pra gente, mas ele pede a permissão do Pai. Ele não faz por conta dele não. Ele faz porque teve direito. Ele procedeu na terra o que merecia. Mas ele pede a permissão. Ele faz aqui é mandado. Ele precisa de um zelo, aí eles começaram a zelar da igrejinha.

A segunda fase do culto a São Geraldo se caracteriza pela entrada da influência da Igreja Católica como agente desagregador desta cultura tipicamente

popular. Ao analisar o discurso do Pe. Adolfo na citação acima. Nota-se neste discurso que o padre utiliza o eventual estado de abandono para iniciar o processo de reorientação desta religiosidade popular e alinhá-la ao catolicismo. Este realinhamento das religiosidades populares faz parte da política de romanização, que visava desde meados do século XIX, alinhar o catolicismo no Brasil, bem como em suas formas de manifestação popular, em sintonia às diretrizes do Vaticano. Com base nesse processo de romanização a Igreja tenta exercer, desde então, o controle eclesiástico desta e de outras manifestações religiosas desta categoria.

É possível que o padre Adolfo tenha percebido que São Geraldo ocupava o lugar da divindade suprema, e assim buscou reclassificá-lo, muito embora isto não tenha surgido, talvez, o efeito desejado, já que este santo popular, formalmente desceu um degrau na escala de importância, quando este padre submete os feitos deste santo a uma autorização divina. Outro ponto em destaque, que, tudo que se sabe de Geraldo em vida é que ele era do tipo recluso aos seus afazeres. Segundo o Sr. Alcindinho, Geraldo em vida “[...] era um cidadão que não passeava. Quando ele fosse a uma parte é porque ele ia a negócio. A não ser a negócio ninguém via ele”.

Com base nas informações prestadas acima pelo Sr. Alcindinho que estava presente ao discurso do padre no Seringal Bom Jardim em 1955, construímos um esquema explicativo do imaginário religioso em torno de São Geraldo (Figura 36).

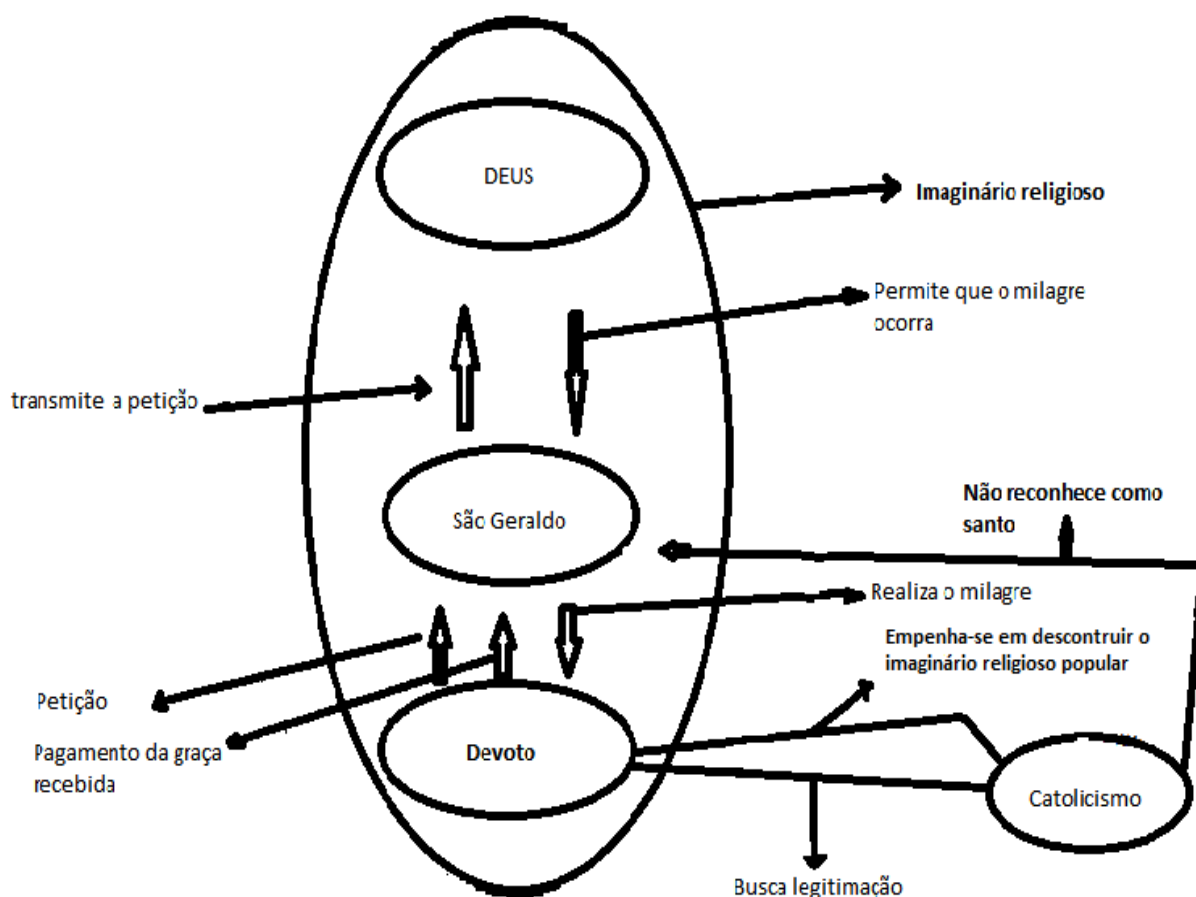


Figura 36. Organização: CAVALARI, E.

Esquema explicativo do imaginário religioso no que tange ao culto a São Geraldo. Fica claro que a partir do momento que a Igreja Católica dispensa as primeiras atenções a esta manifestação popular, os seringueiros e outros moradores dos seringais passam a usar esta instituição religiosa para legitimar o culto a este santo popular. Obviamente em que se tratava da política de romanização estes devotos de São Geraldo, não vislumbravam o objetivo maior da Igreja Católica que era, posteriormente, desqualificar, o Geraldo seringueiro do patamar de santo, fato este que ocorre até a atualidade.

A terceira fase deste fenômeno religioso ocorre com o início dos festejos em homenagem a São Geraldo em decorrência da promessa feita por Flodoaldo Pontes Pinto a partir de 1962.

Esta festa anual era feita, inicialmente no dia 11 de Fevereiro, data do aniversário da mãe de Flodoaldo, na sede do Seringal Bom Jardim, uma vez que no local do túmulo de São Geraldo, não havia uma estrutura adequada para a realização dos festejos. Segundo o Sr. Alcindinho, somente depois que ele tomou posse da Igreja é que a localidade passou a ter condições de receber os festejos. Além de sua casa, foi construído um barracão coberto de palha para a festa no local.

O início da festa a São Geraldo inseriu um tempo cíclico no imaginário dos seringueiros, o que possibilitou a formação de outro elemento na sua visão de

mundo, já há décadas determinadas pelo culto a este santo popular. Durante o trabalho de campo ficou claro que este tempo, cíclico determinado pelo festejo, os levou a se organizar para este momento durante todo o decorrer do ano, e de certa forma a esperar ansiosamente por este momento. De acordo com a Sra. Francisca Pereira do Nascimento “A gente fica esperando direto, todos os anos aquela festa. A gente fica sonhando, esperando a festa todos os anos”.

Para entendermos o imaginário acerca da festa, além da dissipação temporária das hierarquias sociais, que já discutimos, nos basearemos em Amaral (1998, p. 52) que explica que a festa de caráter religioso, faz com que o divino e o humano estejam imbricados um no outro. Ainda segundo Amaral (1998, p. 52):

A festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade e exaltando as condições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontos os opostos tidos como inconciliáveis.

Observamos o festejo religioso ao possibilitar estes encontros, estas fusões culturais já que, os visitantes passam a serem integrados à comunidade, mesmo que temporariamente, também um elemento importante da preservação e do reforço deste imaginário simbólico.

Todo o imaginário surgido pelo ato de festejar o santo aliou-se num segundo momento à exigência da mudança da data da festa do dia 11 de Fevereiro para o dia 16 de Outubro. Segundo Sr. Alcindinho quanto a esta mudança de data ocorreu porque o padre estava sempre a reclamar, a solicitar a mudança da festa para o dia 16 de Outubro.

A criação da festa, a mudança da data e, posteriormente, a mudança do local da festa alterou a representação do imaginário dos seringueiros e demais devotos de São Geraldo (Figura 37), como já dissemos, e insere um tempo cíclico e, outro elemento fundamental: a devoção a este santo a ser legitimada, por parte dos seringueiros, pelo catolicismo, já que agora, para eles, a Igreja Católica se interessava pelo santo deles.

No entanto, para a Igreja Católica, com a mudança da data, já que 16 de Outubro é a data oficial de São Geraldo Majela, italiano dado como santo, passa a empenhar-se na tentativa de mostrar que é o Geraldo Majela oficialmente

reconhecido quem faz os milagres e não o Geraldo Seringueiro.

Esta posição da Igreja Católica ficou bem evidenciada durante a realização da missa no dia 16 de Outubro, teve como ponto norteador através da fala do padre, São Geraldo Majela como o intercessor. Para reforçar sua fala, este sempre tocava a imagem deste, sobre a mesa e, ficar de costas para o túmulo do seringueiro, falou uma única vez do Geraldo que está enterrado na igreja, sem se referir ao mesmo com o termo de *São*.

Ficou latente na fala do sacerdote, a tentativa de reorientar a fé daquela comunidade a Deus (Javé; Yahweh; El) ter devoção com ao santo oficial, à Maria e a Igreja Católica e, sobretudo que Jesus é superior a São Geraldo.

Em conversa particular, não gravada, perguntei ao sacerdote católico, sobre qual São Geraldo ele citava durante a missa, e este foi taxativo em dizer que se referia ao santo oficialmente reconhecido pela Igreja Católica. No entanto, conversando com o ajudante leigo, este reconheceu que, o que os seringueiros cultuavam na comunidade é o São Geraldo Seringueiro, como de fato, as entrevistas revelaram. Mas ainda segundo este ajudante, a posição da Igreja Católica naquela Comunidade é a de conscientizar e direcionar para o objetivo maior que é o catolicismo oficial e através disto manter a fé como instrumento de preservação dos valores tradicionais, entende-se os valores oriundos do catolicismo romano.

5 UMA RELIGIÃO DA FLORESTA?



Figura 38. CAVALARI, E. Caminhos do conhecimento.

Uma imagem simbólica. As pinguelas entrelaçadas que tivemos que atravessar para entrevistar moradores do outro lado do rio Massangana representam bem as nossas dificuldades ao longo de todo o percurso do Mestrado, mas que foram superadas para produzirmos novos conhecimentos. Data: 04/06/2015. Local: Rio Massangana na Comunidade de São Geraldo.

5 UMA RELIGIÃO DA FLORESTA?

Neste capítulo final faremos uma abordagem acerca destes fenômenos religiosos expressos pelas santas e santos populares, surgidos na floresta. Para tanto esmiuçaremos suas características para entendermos este fenômeno e buscarmos respostas para a seguinte pergunta: Seria este culto a estas santas e santos uma outra religião e, o que é religião para seus seguidores? Em dissertação recentemente defendida Dourado da Silva (2015, p. 17) ao analisar estas santas e santos populares, explicita que em torno destes “fora constituída uma nova linha religiosa”. Esta nova linha religiosa ou uma nova religião teria sido fruto de todos os elementos já apontados anteriormente e novos que apontaremos a seguir.

O desafio é gigante, mas estamos influenciados pelo pensamento de Kant (1990, p. 13) e que alerta que devemos sempre buscar o novo, quebrar antigos paradigmas e sair do círculo vicioso o qual nada produz de inovador. Assim queremos apontar o caminho para outro viés interpretativo destes fenômenos religiosos citados.

O culto a estas santas e santos populares visa explicar o mundo dos amazônidas, sobretudo daqueles que viviam nos seringais. Não apenas isto, mas que estas representações levam a fusão do real com o imaginário, quando observamos que o mesmo determina o modo de vida destas pessoas. O Sr. Alcindinho relatou que não sai da comunidade sem que vá ao túmulo do São Geraldo e apresente a ele as razões pelas quais está indo a outro lugar.

Em entrevista o Sr. Anastácio Damasceno Lima, antigo seringueiro do Seringal Recreio no rio Juary este relatou que colocou o nome de seu sítio de São Geraldo em homenagem a este santo popular. Segundo ele para obter os favores deste ao longo de sua vida, o que por sua vez, também funciona como instrumento de preservação da memória. Na vida destes devotos, especialmente os mais velhos, este imaginário simbólico permeia todo o seu viver. Nesta cosmologia o real e o imaginário caminham juntos, indissociáveis.

Nesta cosmovisão o que aproxima, possivelmente, o devoto de uma santa ou santo popular é a semelhança entre eles, pois sofreu os problemas que ele viveu no mesmo ambiente, inseridos no mesmo modelo social, e possivelmente se caracterizava tal como ele. Daí o fato de referenciar-se àquilo que é parecido a si. A construção de uma divindade semelhante a si é uma evolução do pensamento

religioso que vai do zoomorfismo ao zooantropomorfismo até chegar ao antropomorfismo, conforme explica Cavalari (2013, p. 20).

Assim, religião para estes devotos é reconhecer a santidade destas pessoas, reverenciá-las, dedicar-lhes sua devoção, lutar contra a sua absorção por uma cultura massificadora e amá-las e temê-las (daí o ritual de peregrinação para pagamento de promessas e o medo das punições as quais já especificamos) e dedicar-lhes algum tempo na preservação da sua memória.

Outra característica forte destas manifestações que se evidenciou quando perguntamos a homens e mulheres em nosso trabalho, ou ao analisar Klein (2003) é o desaparecimento da figura do Cristo. Os devotos destes santos não falam em Jesus. Nas entrevistas com a Sra. Francisca Melo da Silva e a Sra. Luzitelma Pereira de Souza obtivemos as seguintes respostas: Segundo a primeira entrevistada esta confessa que:

Para mim o São Geraldo é um Santo muito milagroso. Muito mesmo. Eu tenho fé em Deus e tenho fé nele. Para mim é os dois juntos. São Geraldo e nosso Pai verdadeiro. O nosso Pai, mesmo para sempre e São Geraldo também. A gente se pega com ele e ele faz muito milagres pra gente.

Quando, para tirar dúvidas, perguntamos a ela de qual São Geraldo ela estava falando, ela responde: “Isso aí o pessoal fala que ele era um seringueiro”. A outra senhora, Luzitelma Pereira de Souza indagada sobre como colocar este santo popular, numa escala de importância ela respondeu:

Em primeiro lugar está Deus e depois em segundo está ele. Eu acho, pra mim ele é importante né? Tipo assim: ele que foi uma pessoa nos tempos, ele foi uma pessoa do bem, né? E nós devemos seguir a ele, as virtudes que ele era, né? Sempre que a gente vai fazer um pedido a gente pede que ele interceda por nós.

Não apenas nestas citações, mas em outros casos, estes devotos, não falam de Jesus Cristo não se referem à Maria mãe de Jesus. Somente falam de Deus, quando reconhecem uma hierarquia que lhes foi imposta, conforme explicado no esquema de seu imaginário.

O fato de negar a hierarquia defendida pela Igreja Católica acaba por se enquadrar, como uma refutação de seu poder de determinar esta ordem, trata-se assim de uma negação à influência dos dogmas desta instituição e, sobretudo uma forma de resistência à massificação da cultura. Existe sim, uma busca por

legitimação no catolicismo o qual, por sua vez, tentar enfraquecer esta religiosidade popular e enquadrá-la na religião institucionalizada conforme observamos durante a missa e em conversa com o padre e com seu auxiliar leigo.

Esta busca de legitimação em uma tradição mais antiga, não é novidade nenhuma. O próprio catolicismo ou o protestantismo se legitimam nas tradições do cristianismo primitivo e no judaísmo, como o próprio islã também o faz.

A forma pela qual se expressa, seus lugares sagrados, excedem em muito, a ideia defendida pelas religiões institucionalizadas, está mais para o primitivismo tribal, na qual se sacralizava os lugares independentemente de terem uma religião institucionalizada e um corpo sacerdotal.

Outro ponto que chama a atenção nessa religião da floresta é o costume de colocar ramos de árvores sobre o túmulo destes santos, embora não se tenha observado este costume em nosso objeto de estudo.

Segundo Dourado da Silva (2015, p. 132) este ato de depositar o ramo está presente no imaginário dos seringueiros e que este costume “[...] representa o temor e evita que a alma o perturbe, o siga, mas também representa que o sujeito que ali passou respeita o lugar sagrado”. Esta é mais uma das características desta religião; pedem-se os favores, seus milagres, mas não querem a sua companhia. Não querem que seu espírito os acompanhe pela floresta. Não querem por qual razão? Para que aquela alma fique por ali ao dispor dos seus devotos ou por medo de sua companhia? Não nos aventuraremos a responder este questionamento.

Esta possível religião da floresta, não revelada, mas que parte de uma matriz de uma religião revelada, nada tem a ver com salvação da alma. Nenhum entrevistado cita esta questão. Não se fala em céu ou em inferno. Os dados apontam para um sistema punitivo que ocorre aqui mesmo na terra. Um sistema de punição imediata, baseada, sobretudo quando se coloca em dúvida o poder destas santas e santos ou não se cumprem as promessas feitas. Isto é muito marcante, pois foge totalmente à sua matriz cultural da qual é derivada.

A função desta provável religião é a obtenção de favores imediatos. Os objetivos dos pedidos são, na grande maioria por saúde, o que ocorre em situações nas quais não há alternativa, ou seja, ou é o milagre ou a morte, e em último caso, alcançar benefícios econômicos. Em síntese, ela tem a ver com, principalmente com saúde e resolução das dificuldades cotidianas. Assim não podemos aplicar a ela o conceito de re-ligare à sua religião, da forma tradicional, pois ela não liga ao uma

divindade abstrata, liga sim dois polos que intermedia o pedido ao seu meio de obtenção, mas que recorre a um intercessor ou intercessora, que está ali, presente, cujo corpo mesmo que sob uma camada de terra, não impede que seu espírito pratique estes milagres.

Estas santas e santos são objeto de romarias, apesar de todas as dificuldades impostas pelo ambiente da floresta, porém a devoção que emanam destas santas e santos, superam estas dificuldades. Promessa feita tem que ser cumprida, os devotos temem o resultado se falharem nestes pagamentos. Algumas destas promessas são feitas para serem pagas pelo resto da vida. Durante o trabalho de campo, entrevistamos a família Tamanini. A Sra. Orselina Brumati Tamanini cujo filho sofria de uma hipersensibilidade à exposição solar aos olhos, estava na igreja de São Geraldo no domingo dia 18 de Outubro, pagando a promessa anual, pela cura de seu filho através da fé em São Geraldo, o seringueiro, como fez questão de esclarecer.

Outra característica desta religião esta pautada em possibilitar em algumas pessoas um divisor de mundos, um antes e um depois de se tornarem devotos. Este imaginário está presente tanto em São Geraldo com em Santa Radi, que vai em direção apontado por Maia (1956, p.308):

Hernani olhou para o céu mais uma vez, já sem muitas estrelas: errara pelo mundo e somente ali encontrou a paz, na ingenuidade das criaturas e dos bichos. Seria, talvez, influência de Santa-Radi, que salvava seringueiros enfermos, crianças desvalidas e anormais, almas atormentada por bulícios e injustiças.

A fé nestas santas e santos populares leva até mesmo questionarem a própria Igreja Católica. Klein (2003, p. 50) relata uma evidente mágoa por parte dos seringueiros com relação à Igreja pelo fato de terem, conforme os seringueiros afirmam tirado o corpo de Santa Raimunda, o que por sua vez, fez com que o perfume que emanava da terra no local de sua sepultura, desaparecesse. Para eles, a Igreja profanou aquele espaço mágico dentro da floresta.

Ainda com relação à Santa Radi, Maia (1956, p. 309) explica que na visão dos seringueiros “Santo verdadeiro é aquele que não se afasta da gente e ouve as orações dos pobres. Os demais, mesmo no céu ou nos astros, gostam de outros povos e não dispõe de muito tempo para andar no interior”. O culto a estas santas e santos popular atendem às especificidades dos grupos humanos que habitavam ou

ainda habitam em regiões de seringais, principalmente, que ouvem seus anseios e conhecem suas dificuldades.

A oposição da Igreja Católica a respeito destas manifestações religiosas é evidente em vários casos. Ao se referir a Santa Radi, Álvaro Maia (1956, p. 309) dá uma demonstração desta oposição: “O vigário reprovava a incultura religiosa. O velho Unias ficara do lado dos moradores, mouco aos carões sacerdotais”. Observa-se que, mesmo com o descrédito por parte da Igreja, ou o processo de reorientação desta religião, enquadrando-a no catolicismo romano, estes devotos ainda se mantêm firmes neste jogo de forças, ora se beneficia da legitimação outorgada pela Igreja católica, ora enfrenta abertamente seus dogmas. Estas manifestações religiosas seriam formas próprias de religião.

Segundo Brandão (1980, p. 15) “[...] os camponeses criam suas crenças mais duradouras, derivando-as da docência erudita das igrejas, ou recriando-as segundo suas próprias experiências em todos os setores de trocas sociais”. Em síntese, esta religião da floresta com todas suas particularidades, sem negar a influência de sua matriz de origem, trataria de uma religião própria do ambiente amazônico.

Esta provável religião da floresta se enquadra no reino das encantarias amazônicas, porém sua finalidade é especificamente religiosa e se distancia destas em alguns pontos, sobretudo no que diz respeito ao fato de que não realizam milagres. Trata-se, portanto de uma encantaria de cunho especificamente religioso. Estas santas e santos são encantados religiosos que promove a existência de universo simbólico próprio dos amazônidas, embora legitimado por uma cultura massificante que ainda não conseguiu a apagar.

Para solidificar os argumentos que apontam para uma religião específica dos seringueiros nos pautamos em Hatzfeld (1993, p. 11) o qual afirma que “As religiões são sempre marcadas pela humanidade dos homens, pela sua cultura própria, pela sua cegueira, pelos seus interesses, pelo seu desejo de dominar [...]”. Todos estes quesitos apontados por Hatzfeld (1993) encontram-se nestes cultos a santas e santos populares: uma cultura própria do ambiente amazônico; a cegueira podemos entender como as formas de resistência em aceitar a massificação a qual são submetidos, ou seja a sua intencionalidade em resistir ao hibridismo cultural e o desejo de dominar o seu destino, sobretudo de manter-se vivos diante de tantas adversidades.

Conforme explica Brandão (1980, p. 15) estas religiões populares: “[...] existe

em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos”. Este estado constante de luta por preservação das identidades culturais é uma realidade quando se pesquisa estas manifestações religiosas sobre as quais grupos humanos se debruçam, se esforçam para manter vivas estas religiosidades em torno destes santos e santas populares e, sobretudo, por gozarem de certa de autonomia que no caso de São Geraldo está cada vez mais ameaçada.

Reforça esta ideia de uma religião própria da floresta a advertência de Dourado da Silva (2015, p. 53) a qual se refere à cultura religiosa popular que “A religiosidade é agente cultural, fruto das diferentes representações humanas e a soma dos diversos tempos, manifestada nas sociedades contemporâneas”. Para fechar nosso pensamento lembramos que o mundo contemporâneo é ardiloso em sufocar manifestações de cultura popular, e joga sobre estas memórias coletivas uma quantidade imensa de uma cultura alienígena no ambiente amazônico. Talvez o instrumento mais usado para isto seja a massificação para descaracterizá-la e assim enquadrá-la aos seus interesses. Com base nesta premissa decidimos sermos transgressores do paradigma que busca explicar estas manifestações religiosas somente como uma forma inculta da religião institucionalizada.

Quando nos lançamos neste viés interpretativo, nosso objetivo é demonstrar que, a formação de um pensamento religioso ou de uma nova expressão religiosa, seja apenas monopólio da elite erudita. Brandão (1980, p. 17) aponta que “[...] os subalternos não só se apropriam ativamente de modos eruditos e impostos de crenças e de práticas religiosas, como também criam, por sua conta e risco, os seus próprios modos sociais de produção do sagrado [...]”. Este autor está nos orientando para que percebamos que a cultura popular, em especial a religiosidade popular, são formas próprias de religião.

Como Eliade (1991, p. 25) explica “[...] só existe uma maneira de abordar a religião: atentar para os fatos religiosos. Antes de fazer a história de alguma coisa, é muito importante compreender bem esta coisa, em si mesmo e por si mesma”. Assim, acreditamos ter conseguido descrever a experiência humana destes grupos sob a influência destas manifestações religiosas a tal ponto de termos a reconhecido, em sua intencionalidade, as suas essências de suas estruturas perceptivas, o que é um atributo da fenomenologia, segundo Relph (1979, p. 1).

Ao contextualizarmos estas manifestações religiosas populares com a ciência geográfica, concordamos parcialmente, como defende Dardel (2011, p. 2) que “[...] o espaço geográfico é feito de espaços diferenciados”. Parcialmente porque na Amazônia espaços são simbólicos e se confundem. Quanto a esta proposição o autor (2011, p. 5) esclarece que:

Na fronteira entre o mundo material, onde se insere a atividade humana, e o mundo imaginário, abrindo seu conteúdo simbólico à liberdade do espírito, nós reencontramos aqui uma geografia interior, primitiva, em que a espacialidade original e a mobilidade profunda do homem designam as direções, traçam os caminhos para um outro mundo.

Na Amazônia não podemos afirmar com clareza onde se inicia o sagrado e onde ele termina. Os grupos humanos tradicionais da Amazônia vivem mergulhados naquele *sfumato* dito por Loureiro (1995, p. 86) vivem com tal intensidade suas representações que duvidamos que haja meios melhor para finalizar nosso texto do que utilizando, novamente, a citação de Cassirer (2012, p. 50) quando afirma que o homem é um ser eminentemente simbólico.

6 A COMUNIDADE DE SÃO GERALDO ATRAVÉS DAS IMAGENS

As imagens dizem muito sobre a realidade de um local ou de uma comunidade. Neste capítulo estamos apresentando imagens da comunidade de São Geraldo com vista a melhor contextualizar todas as abordagens científicas que fizemos em nosso trabalho.

Contudo, devemos observar que Andreotti (2013, p. 41) aconselha que nenhuma fotografia representa toda uma paisagem, ou seja, é uma parte de um todo. Neste sentido, queremos possibilitar aos leitores deste trabalho, que tenham maiores subsídios para tecer um quadro mental da realidade que encontramos nesta Comunidade.

Preferimos contextualizar todas as fotografias aqui apresentadas, com o poema: Viver Amazônico de Cavalari (2016, p. 20-22);



Figura 39. CAVALARI, E. Rio Massangana, O rio de São Geraldo. Data: 04/06/2015. Local: Rio Massangana – LC 60

Vivo na Amazônia. / À sombra da floresta... / Às margens dos rios...



Figura 40. CAVALARI, E. Preparação de farinha de mandioca a partir da puba. Data: 04/06/2015. Local: Comunidade de São Geraldo

Vivo na Amazônia / A floresta é o meu celeiro... / Celeiro farto... / Seus frutos, folhas,
Sementes e raízes / Me sustentam.



Figura 41. CAVALARI, E. Praia do rio Massangana. Ponto de banho, nas proximidades da capela. Data: 17/10/2015. Local: Rio Massangana – Comunidade de São Geraldo.

Vivo na Amazônia. / As praias de seus rios são as calçadas... / Os rios, minhas avenidas. / Vivo na Amazônia. / Pés na água morna... / Balanço ritmado da canoa, flutuando no ritmo das marombas. / Sol ardendo na pele morena, vento morno vindo das margens...



Figura 42. CAVALARI, E. Taripi de seringueiro na Comunidade de São Geraldo. Data: 04/06/2015. Local: Comunidade de São Geraldo

Vivo na Amazônia. / Tapiri de palha e paxiúba... / Velho casco de canoa sobre o girau... / Coentro, pimenta e jambu...



Figura 43. CAVALARI, E. A beleza ímpar do alvorecer na LC – 60 estrada rural que leva até a comunidade de São Geraldo. Data: 15/10/2015. Local LC – 60.

Vivo na Amazônia. / Vida rica. / Rede na varanda, Pirarucu pendurado no alpendre / Farinha d'água, macaxeira...



Figura 44. Ponte da Promessa. Esta é o que restou da ponte construída por Flodoaldo Pontes Pinto como pagamento da promessa feita a São Geraldo. Data: 29/07/ 2016. Local: Rio Massangana – LC 60.

Rio passando lentamente. / Vida no ritmo do rio...



Figura 45. CAVALARI. E. Interior da Igreja de São Geraldo. Data: 12/09/2015. Local: Interior da Igreja de São Geraldo.

Vivo na Amazônia / No rio e na floresta... / Minhas lendas, meus mitos... / Meus deuses...



Figura 46. CAVALARI, E. Entrada da comunidade de São Geraldo. À esquerda a roça de mandioca, à esquerda ao fundo, a cozinha e o barracão da festa; no centro a igreja e à direita a casa do Sr. Alcindinho. Data: 15/10/2015. Local: Estrada de acesso à Igreja de São Geraldo.

Viver Amazônico... / Vida plena... / Equilibrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O culto a São Geraldo surgiu no Seringal Bom Jardim, que por sua vez teve origem a partir da usurpação de território indígenas no rio Massangana, atual zona rural do município de Ariquemes, na divisa do município de Monte Negro. O início processo de ocupação dos seringais do rio Massangana é desconhecido, mas tomando por base o fato de que desde 1880 havia seringueiros no rio Pardo, bem acima da foz do Massangana assim como no rio Juary já eram explorados os seringais Bom Futuro e Santa Cruz.

As levas de migrantes, oriundos especialmente do Nordeste para a exploração econômica destes seringais, foram submetidos à economia da borracha e suas particularidades e que tiveram, a partir de então, se adaptarem às condições impostas não só pelo meio de produção econômica como pelo ambiente, para eles desconhecido da floresta, num primeiro momento.

É notório que estes migrantes traziam consigo sua carga cultural, em particular uma forte religiosidade, notadamente pelo catolicismo. Será esta religiosidade que irá sofrer alterações a partir de outros elementos culturais pré-existentes na região até então densamente povoada por diversos povos indígenas, os quais com seus valores culturais, espirituais e sociais irão influenciar a formação de uma nova cultura, a cultura amazônica do caboclo.

Esta cultura amazônica através de suas particularidades busca explicar o mundo dos amazônidas, marcado fortemente pela presença da floresta e de seus rios. A floresta torna-se algo ambíguo. Ela tanto representava um claustro como também a salvação. O rio, por sua vez, eram os caminhos naturais, vistos como a possibilidade não só da produção econômica, como também o caminho da libertação. Em alguns momentos eram os rios a tábua de salvação dos seringueiros enfermos que *baixavam* até Manaus ou Belém.

Quando não era possível a resolução de seus problemas de saúde com os meios disponíveis no barracão entravam em campo os conhecimentos das ervas que estes migrantes trouxeram consigo ou aqueles aprendidos com os indígenas. Falhados estes recursos, recorriam a fé. Será a fé em uma intervenção feita por seus mortos que irá santificar popularmente mulheres e homens nos seringais. Evidenciam que esta fé em santos faz parte de uma matriz cultural católica, distanciando, no entanto, no que diz respeito a fato de que estas mulheres e homens

santificados popularmente nunca foram reconhecidos como santos pela Igreja Católica.

Convém observar que em várias destas manifestações populares, que a Igreja busca destruí-las através de um processo de romanização tardio, como ao colocar a festa de Santa Raimunda no Acre no dia 15 de Agosto, dia em que a Igreja defende a suposta ascensão de Maria ou ainda no caso de nosso objeto de estudo, São Geraldo que ninguém sabe a data da morte do mesmo, mas que por imposição da Igreja passou a ser comemorado no dia 16 de Outubro dia de São Geraldo Majela, santo oficializado pelo Vaticano.

Contudo, para estes grupos humanos inseridos no seio da floresta amazônica nos mais diferentes seringais, o não reconhecimento destes santos populares pela Igreja, não reduz em nada a sua fé nos mesmos. Maia (1956, p. 309) explica que na visão dos seringueiros “Santo verdadeiro é aquele que não se afasta da gente e ouve as orações dos pobres. Os demais, mesmo no céu ou nos astros, gostam de outros povos e não dispõe de muito tempo para andar no interior”. Esta citação (repetida novamente) explica bem esta situação de enfrentamento entre a religiosidade popular e a dita oficial.

No processo de formação destas santas e santos populares a evidência de um milagre é o suficiente para elevar ao *status* de santo a pessoa ali sepultada. Ocorrida a santificação popular, as romarias a estes lugares mágicos, ou sagrados, os rituais de pagamento de promessas, a presença dos ex-votos e os festejos em homenagem a estes se tornam instrumento de reforço e de resistência cultural na pós-modernidade.

No caso do objeto de pesquisa de nossa dissertação, este apresenta todos os quesitos da santificação popular: a evidência do milagre inicial, a tentativa da Igreja em remover seu corpo, e assim talvez apagar da memória este santo popular, assim como ocorreu com Santa Raimunda, as romarias que ainda acontecem, apesar de enfraquecidas e os contínuos milagres que ainda são relatados e evidenciados através de ex-votos que estão em sua capela, inclusive caso de cura de câncer de uma menina.

O surgimento deste santo popular no Seringal Bom Jardim possibilitou a formação de um imaginário religioso que, em sua primeira fase, acreditamos que São Geraldo ocupava o posto de divindade máxima na cosmovisão dos seringueiros, daí a orientação do padre Adolfo em sua visita ao seringal em 1955 em reorientar

este imaginário religioso e colocar São Geraldo numa hierarquia abaixo de Deus, posto de onde nunca mais saiu, conforme nossa pesquisa constatou. A segunda fase deste imaginário é marca pela visita do citado padre e a reclassificação deste santo. A terceira fase a qual perdura até a atualidade, teve início com seus festejos com o pagamento da promessa feita por Flodoaldo Pontes Pinto, a qual insere no imaginário dos seringueiros um tempo cíclico, determinado por esta festa.

Com muitas dificuldades conseguimos estabelecer qual era o papel das mulheres na festa a São Geraldo, que vai muito além da divisão das tarefas por sexo, sendo que a pesquisa revelou que estas tiveram e ainda têm um papel importantíssimo na preparação dos festejos, seja na parte religiosa, seja na infraestrutura para receber os visitantes e romeiros e, sobretudo na atualidade, ao tomar frente na preparação da igreja para os dias 15 e 16 de Outubro.

Esta preparação para os festejos alterou gradativamente o espaço ao redor do túmulo de São Geraldo. Primeiro com a construção da igrejinha coberta de palha, a de taipa e depois com a construção da igreja em alvenaria. A descoberta de cassiterita nas imediações da capela tem alterado profundamente as regiões adjacentes Posteriormente aquele espaço sagrado foi alterado com a vinda do Sr. Alcindinho o qual fixou residência no local e posteriormente a construção do barracão para os festejos. Ao longo das décadas o espaço foi sendo alterado continuamente revelando uma constante alteração em sua espacialidade original, seja pela atuação do INCRA com o projeto de colonização, seja pela doação de lotes de terras por parte do Sr. Alcindinho para a formação de sítios. Na atualidade a formação da Vila de São Geraldo na LC – 52 é talvez, o ápice da alteração daquele espaço original. Todas estas características pontuadas nos dizem que os espaços sagrados são ressignificados continuamente.

Buscamos decodificar este simbolismo do imaginário dos seringueiros, para entendê-lo em sua essência máxima. Ficou evidente para nós que a procissão que saía da Capela de São Geraldo ia até o barracão do Seringal Bom Jardim simbolizava levar o Geraldo até onde ele teria encontrado recursos para não morrer em situação de abandono, assim como demonstrou que, atualmente o fato de esta procissão envolver simbolicamente a Comunidade num abraço, é uma tentativa de manter viva esta memória coletiva, sobretudo, devido à presença de igrejas protestantes na localidade.

Por fim aventuramos em demonstrar um novo rumo interpretativo destes

fenômenos religiosos através de estabelecer criteriosamente suas principais características, o que nos deu a possibilidade de enquadrá-la como uma religião própria da floresta, uma religião que se enquadra no reino dos encantados, mas que também fogem a eles em algumas características. Quando a esta questão não nos aprofundamos, mas deixamos em aberto para que pesquisas posteriores se aprofundem neste viés interpretativo, que confirme ou falseie estes pressupostos.

REFERÊNCIAS

AIRÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006, [1973].

AMARAL, Rita. **Festa à Brasileira**: Sentidos do Festejar no País que “não é sério”. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1998. Disponível em:< file:///C:/Users/Usuario/Downloads/tesecapa1.pdf>. Acesso em: 15 de Jan. 2015.

AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno; ABREU, João Francisco de. Imagem, Representação e Geopolítica. IN. KOZEL, Salette, Org; SILVA, Josué da Costa, Org.; GIL FILHO, Sylvio Fausto, Org. **Da Percepção e Cognição a Representação**: reconstrução teórica da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

ANDREOTTI, Giuliana. **Paisagens Culturais**. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, [1938].

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 9 ed. São Paulo. HUCITEC, 1999, [1929-1930].

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio Sobre o Conceito de Cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, [1975].

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: Um Pouco - Antes e Além - Depois. Manaus: Umberto Calderaro, 1977.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**: Um Estudo Sobre a religião Popular. São Paulo: Livraria Brasiliense Editora, 1980.

BRUNO, Ernani Silva. **História Geral do Brasil** - Geral e Regional: Rio e Minas V. IV. São Paulo: Cultrix, 1967.

BOLLNOW, Otto Friederich. **O Homem e o Espaço**. Curitiba: Editora da UFPR, 2008, [1963].

CAPEL, Horacio. **Filosofia y Ciencia em la Geografía Contemporánea**: Una Introducción a la Geografía. 2 ed. Barcelona: Recaredo, 1983, [1981].

CLAVAL, Paul. **O Tema da Religião nos Estudos Geográficos**. Espaço e Cultura. UERJ, Rio de Janeiro, no 7, p. 37-58, Jan/Jun. 1999.

CLAVAL, Paul. **“A Volta do Cultural” na Geografia**. Mercator - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. 4. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014 a, [1995].

CLAVAL, Paul. **Epistemologia da Geografia**. 2 ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014 b.

CARR. Edward Hallet. **Que é História?** Conferências George Macaulay Trevelyan proferidas por E. H. Carr na Universidade de Cambridge, janeiro-março de 1961. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, [1961].

CARVALHO, Tarcísio Mota. **Coerção e Consenso na Primeira República: a guerra do Contestado (1912-1916)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2009.

CASTRO, Ferreira de. **A Selva**. 28 ed. Lisboa: Guimarães&Co. 1976, [1930].

CASSIRER, Ernest. **Ensaio Sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da Cultura Humana. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012, [1994].

CAVALARI, E.; RINALDI, N. **História Concisa de Ariquemes**: um Fascículo do Processo de Ocupação e Colonização da Amazônia. NUPE – FIAR, 2009.

CAVALARI, E. **Lendas, Mito e Mistério do Patrimônio Cultural Imaterial de Ariquemes**. 2 ed. Pará de Minas: VirtualBooks, 2013.

CAVALARI, E. **Entre Mundos**. Pará de Minas: VirtualBooks, 2016.

CAVALCANTE NETO, João de Lira. **Padre Cícero: Poder, Fé e Guerra no Sertão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez Lições sobre Estudos Culturais**. 2 ed. São Paulo: BOITEMPO, 2012, [2003].

CHARTIER, Roger. **Por uma Sociologia Histórica das Práticas Culturais**. In: **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, [1982].

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. 4 ed. Conferência Episcopal Portuguesa: Lisboa, 1983. Disponível em:
<http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf> Acesso em 03 de Jan. 2016.

CORRÊA, Aurenice Mello. **Espacialidades do Sagrado**: a disputa pelo sentido do ato de festejar da boa morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural. In: SERPA, A., org. **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações** [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. ISBN 978-85-232-1189-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>> Acesso em 13 de Nov. 2015.

CUNHA, Euclides da. **À Margem da História**. São Paulo: Martin Claret, 2006 , [1909].

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: Natureza da Realidade Geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011, [1990].

DEL PRIORI, Mary. **História das Mulheres: As Vozes do Silêncio**. In: FREITAS, Marcos Cezar (org). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará, 1983, [1973].

DURKHEIM, Émile. "O que é fato social?" In: **As Regras do Método Sociológico**. 6 ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972 [1895].

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico-Religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, [1952].

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, [1957].

FAUSTO, Bóris. **História Concisa do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 2006, [2001].

FALKENBURGER, Kurt. **As Botas do Diabo**. São Paulo: Clube do Livro, 1979.

FERRARINI, Sebastião Antônio. **História da Igreja na Amazônia: Vida Religiosa Consagrada no Noroeste Amazônico**. Porto Velho. Editora CRB, 2006.

FRAGA, Nilson César. **Mudanças e Permanências na Rede Viária do Contestado: Uma Abordagem Acerca da Formação Territorial No Sul Do Brasil**. (Tese de Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2006.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas**. 5 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, [1955].

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014, [1973].

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado: Estudos em Geografia das Religiões**. Curitiba: Ibpex, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas Sob o Idealismo Crítico**. In: Kozel, Salete Org.: SILVA, Josué da Costa. Org.; GIL FILHO, Sylvio Fausto, Org. **Da Percepção e Cognição a Representação: reconstrução teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

HAUBERT, Maxime. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990, [1967].

HATZFELD, Henry. **As Raízes da Religião: Tradição, Ritual, Valores**. Lisboa: Instituto Piaget – Visão Editorial, 1993.

HUGO, Vitor. **Desbravadores** V II. Humaitá: Edições Salesiana, 1959.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1989, [1907].

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. 2 ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2006, [1913].

KANT, Emmanuel. **Crítica da Razão Pura**. Serra: Formar, 1990, [1781].

KLEIN, Estanislau Paulo. **Santos da Floresta: Cultura e Religião Entre os Seringueiros do Acre**. Rio Branco: Editora da UFAC, 2003.

KOZEL, Salete. **Mapas Mentais - Uma Forma de Linguagem: Perspectivas Metodológicas**. IN. KOZEL, Salete, Org; SILVA, Josué da Costa, Org.; GIL FILHO, Sylvio Fausto, Org. **Da Percepção e Cognição a Representação: reconstrução teórica da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

JACOB, Paulo. **O Gaiola Tirante – Rumo ao Rio da Borracha**. Rio de Janeiro: Cátedra, 1987.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus: de Abrão à Queda do Templo de Jerusalém**. 14 ed. Rio de Janeiro; Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2008.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. **O Martelo das Feiticeiras**. 11 ed. Rio de Janeiro: Record, 1995, [1484].

LIMA, Cláudio de Araújo. **Coronel de Barranco**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

LIMA, Teófilo L. **Do Monte Nebo a Jarú: Um Passado a Ser Conhecido**. Canoas: Ed. ULBRA, 2001.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. “A Poética do Imaginário”. In: **Cultura Amazônica: uma Poética do Imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.

LOPES, Luciana Gomes. **Vivência Espacial das Mulheres Ribeirinhas, os Espaços Paradoxais do Distrito de NAZARÉ**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Fundação Universidade Federal de Rondônia, Departamento Geografia, Porto Velho-RO, 2013.

LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, [1997].

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Tragédia Anunciada: Coronéis Locais, Forças Estaduais e Exército se Uniram para Combater as “Cidades Santas”, Territórios Autônomos Criados por Caboclos**. Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro. Ano 7, nº 85, Outubro de 2012.

MAGALHÃES, Amílcar Botelho de. **Pelos Sertões do Brasil**. Porto Alegre: Edições da Livraria Globo, 1930.

MAIA, Álvaro. **Gente dos Seringais**. Rio de Janeiro: [s.n], 1956.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada**: Medicina e Xamantismo Numa Comunidade de Pescadores. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas**: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma Outra “Invenção” da Amazônia**: Religiões, histórias, Identidades. Belém: CEJUP, 1999.

MATIAS, Francisco. **Pioneiros**. Porto Velho: Gráfica e Editora Maia, 1997

Denise Maldi. **Populações Indígenas e a Ocupação Histórica de Rondônia**. Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. MEIRELES Fundação Universidade Federal de Mato Grosso: Cuiabá, 1983.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral**: Como Fazer Como Pensar. São Paulo: Contexto, 2013.

MENDES, Matias Alves. **As Malvinas do Jamari**. Porto Velho: Gênese, 1983.

MENEZES, Esron Penha de. **Retalhos Para a História de Rondônia**. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1982.

PEREZ, Léo Freitas. **Antropologia das Efervescências Coletivas**. In: PASSOS, Mauro (ORG) **A Festa na Vida**: significado e imagem. Petrópolis: Vozes, 2002.

PILLON, José Joaquim. **Amazônia**: Último Paraíso Terrestre. Santa Marina: Pallotti, 2002.

REIS, Arthur Cesar Ferreira. **O Seringal e o Seringueiro**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1953.

RELPH, Edward C. **As Bases Fenomenológicas da Geografia**. Geografia. Rio Claro, v. 4, n. 7, Abr. 1979.

SARAIVA, Adriano Lopes. **Festejos e Religiosidade Popular**: o Festejar em Comunidades Ribeirinhas de Porto Velho/RO. Porto Velho: UNIR / Núcleo de Ciências e Tecnologia, 2007.

SARAIVA, Adriano Lopes; SILVA, Josué da Costa. **Espacialidade das Festas Religiosas em Comunidades Ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia**. ESPAÇO E CULTURA, UERJ, RJ, N. 24, P. 7-18, JUL./DEZ. DE 2008. Disponível em:

< <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/viewFile/3570/2490> > Acesso em: 27 de Jul. 2015.

SEFFNER, Fernando. **Da Reforma à Contra-Reforma**. 2 ed. São Paulo: Atual, 1993.

SILVA, Octávio Félix Ferreira e. **Exploração e Levantamento do Rio Jamary**. Rio de Janeiro: Pap. Luiz Macedo, 1920.

SILVA, Maria das Graças S. N. **O Espaço Ribeirinho**. Porto Velho: Terceira Margem, 2003.

SILVA, Josué da Costa. **O Mito e as Crenças como Constituintes do Espaço Ribeirinho na Formação do Modo de Vida Amazônico**. In: Kosel, Salette Org.: SILVA, Josué da Costa. Org.; GIL FILHO, Sylvio Fausto, Org. **Da Percepção e Cognição a Representação**: reconstrução teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

SILVA, Joseli Maria. **Um Ensaio Sobre as Potencialidades do Uso do Conceito de Gênero na Análise Geográfica**. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/viewFile/2167/1647>> Acesso em 02 Mar. 2015.

SILVA, Rachel Dourado da. **Espaços de Peregrinação**: A Devoção nas Estradas da Seringa. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho, Rondônia, 2015. Disponível em: <http://www.Mestradogeografia.unir.br/downloads/4526_rachel_dourado_da_silva_2015_dissertacao.pdf> Acesso em 18 de Jan. 2016.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Geografia e Filosofia**: Contribuição para o Ensino do Pensamento Geográfico. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

TEIXEIRA. Marcos Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da. **História Regional**: Rondônia. 4 ed. Porto Velho: Rondoniana, 2003, [1998].

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **O Rio e os Tempos Reflexões Sobre a Colonização e as Questões Ambientais do Vale do Madeira Entre os Séculos XVII E XXI**. SABER CIENTÍFICO, Porto Velho, 1 (2): 223 - 295, jul./dez., 2008.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia – Natureza, Homem e Tempo – Uma Planificação Ecológica**. 2 ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1982, [1960].

TOCANTINS, Leandro. **O Rio Comanda a Vida**: uma Interpretação da Amazônia. 4 ed. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1972, [1951].

TUAN, Yi-Fu. **Geografia Humanística**. In. Christofletti, Antonio;(Org.). **Perspectivas da Geografia**. 2 ed. São Paulo: DIFEL , 1985, [1982].

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente. Londrina: Eduel, 2012, [1974].

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a Perspectiva da Experiência. Londrina: Eduel, 2013, [1977].

YANNOULAS, Silvia Cristina, VALLEJOS, Adriana Lucila, LENARDUZZI, Zulma Viviana. **Feminismo e Academia**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP), v. 81, n. 199, p. 425-451, set./dez.2000. Disponível em:
<<http://rbep.inep.gov.br/index.php/RBEP/article/viewFile/131/131>> Acesso em 02 de Jan. de 2016.